SPINOZA

Verbesserung des Verstandes

Vom Staate

Vierte Auflage

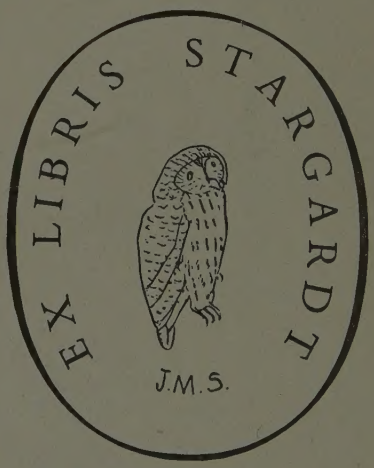
ARISTOTELES WERKE

In drei Halbpergament-Bänden

Metaphysik. Übersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung versehen von Dr. E. Rolfes. 2., verbesserte Auflage. 1. Teil (Buch I—VII). 1921. XXIV, 209 Seiten.

— 2. Teil. (Buch VIII—XIV). 1921. 226 Seiten.

Die Übersetzung, wahrlich keine leichte Aufgabe, ist vorzüglich gelungen; sie legt überall von einem tiefgründigen Verständnisse Zeugnis ab. Ganz besonders tritt dies noch in dem dritten Teile der Arbeit hervor: in den Anmerkungen zu den einzelnen Büchern. Überall sieht man die gründliche Kenntnis der Platonischen und Aristotelischen Philosophie und völlige Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur. *Revue.*



Eine erschöpfende Darstellung des Einflusses des Aristoteles auf die Gedankenwelt des Protestantismus fehlte bisher. Fast war man geneigt anzunehmen, daß die Wirkungen des Aristoteles konfessionell bedingt wären. Nun zeigt dies Buch, daß die Reformatoren Luther und Melanchthon selbst von Aristoteles ausgingen. Es verfolgt die Wirkungen des Aristoteles weiter über Nikolaus Taurellus zu Leibniz, über Pufendorf und Christian Wolf zu Gottsched, Lessing, Goethe und den anderen Dichterheroen.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

RENÉ DESCARTES WERKE

In zwei Geschenkbänden gebunden

Diese reichhaltigste deutsche Ausgabe Descartes' erhält besonderen Wert durch ein ausführliches Gesamtregister, das ein lange vermisstes wertvolles Hilfsmittel zum Studium der Schriften des Philosophen darstellt.

Abhandlung über die Methode. 3. Auflage. 1919. 82 Seiten.

Die Regeln zur Leitung des Geistes. **Die Erforschung der Wahrheit** durch das natürliche Licht. 2. Auflage. 1920. 168 Seiten.

Die „Regeln" und die „Erforschung der Wahrheit" erscheinen hier zum ersten Male überhaupt in deutscher Übersetzung. Die Regeln bilden das methodische Grundwerk der Philosophie Descartes', es sind darin die erkenntnistheoretischen und die Untersuchungen über die grundlegenden Probleme der Mathematik in einer Klarheit enthalten, die durch die späteren Werke nicht übertroffen, ja kaum je erreicht wird. Die „Erforschung" aber bildet eine wichtige Ergänzung zu manchen in den Regeln berührten Fragen.

Lateinische Ausgabe. **Regulae** ad directionem ingenii. Nach der Originalausgabe von 1701 herausgegeben von A. Buchenau. 1907. IV, 66 S. (Außerhalb der Gesamtausgabe)

Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. In sechster Auflage zum erstenmal vollständ. übers. 1915. XIV, 493 Seiten.

Ein lange gehegter Wunsch der Veranstalter von philosophischen Seminarübungen hat hier Erfüllung gefunden. Die Objectiones und Responsiones gehören nun einmal mit Descartes' Meditationen organisch zusammen. Sie stellen einen natürlichen Kommentar dar, der durch nichts ersetzt werden kann. Allerdings gehörte ein hoher buchhändlerischer Idealismus dazu, die vollständige Übersetzung dieser Stücke zu wagen, die mehr als fünfmal soviel Raum einnehmen wie die Meditationes selbst. Es ist alles geschehen, um einen genauen und lesbaren Text zu schaffen.

Theol. Literaturbericht.

— (Nur Text der Meditationen.) 78 Seiten.

Lateinische Ausgabe. **Meditationes** de prima philosophia. Curavit A. Buchenau. 1913. (Außerhalb der Gesamtausgabe)

Die Prinzipien der Philosophie. Mit einem Anhang, enthaltend Bemerkungen über ein gewisses Programm. 4. Auflage. 1922. 48, 310 Seiten.

Die Prinzipien bilden den Versuch Descartes', seine methodologischen Grundauffassungen auf das gesamte Gebiet der Metaphysik und Naturwissenschaft anzuwenden. Hier lernen wir diesen ebenso umfassenden wie scharfen Geist in seiner ganzen Größe würdigen, der mit so spärlichen Mitteln ein durchgeführtes Weltbild schuf, dessen Wirkung immer dauern wird. *Erich Becher im „Literarischen Zentralblatt".*

Über die Leidenschaften der Seele. 3. Auflage. 1911. XXXII, 120 u. 30 Seiten. Mit dem **Gesamtregister.**

Jungmann, K. René Descartes. Eine Einführung in seine Werke. 1908. VIII, 234 Seiten.

Schneider, H. Die Stellung Gassendi's zu D. 1904. 68 Seiten.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

SPINOZA, SÄMTLICHE WERKE

Übersetzt von O. Baensch, A. Buchenau und C. Gebhardt

In 3 Halbpergamentbänden

Dies ist die einzige deutsche Ausgabe der Werke Spinozas, die auf Grund der umwälzenden Ergebnisse der modernen Textkritik erfolgt ist. So bietet sie in ihrer Textgestaltung der Forschung die sicherste Grundlage; die Einleitungen bemühen sich, das Verständnis der Schriften S.s nach allen Seiten sicher zu stellen.

Daraus einzeln:

Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. 4. Aufl. Neu übersetzt von C. Gebhardt. 1922. XXVIII, 156 S.

Ethik. Übersetzt und mit einer Einleitung und Register versehen von Otto Baensch. 10. Auflage. 1922. 29, 276 u. 39 Seiten. In Halbpergament.

Sehr genau ist die neuere Forschung zum Spinozatext behandelt. Die Einleitung gehört zu dem Besten, was zur Einführung in Spinozas Denkweise gegeben werden kann. Die Bedeutung dieser Übersetzung wird man darin sehen dürfen, daß sie die für uns oft schwierig gewordenen Gedankenverschiebungen bei Spinoza klarlegt. *Zeitschrift für den deutschen Unterricht.*

Theologisch-politischer Traktat. 4. Auflage. Übersetzt und eingeleitet von C. Gebhardt. 1921. 34, 362 u. 61 Seiten.

Descartes' Prinzipien der Philosophie, auf geometrische Weise begründet. — Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken. 3. Aufl. Neu übersetzt von A. Buchenau. 1907. 8, 190 Seiten.

Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. — Abhandlung vom Staate. 4. Auflage. Übersetzt und eingeleitet von Carl Gebhardt. 1907. 32, 181 u. 33 Seiten.

Briefwechsel. Übertragen u. mit Einleitung, Anmerkungen u. Register versehen von Carl Gebhardt. 1914. 38, 438 Seiten.

Goethe hat den Briefwechsel Spinozas das interessanteste Buch genannt, das man in der Welt von Aufrichtigkeit und Menschenliebe lesen könne. Er bedeutet für uns zugleich die notwendige Ergänzung der Ethik Spinozas, denn er offenbart die tiefe und reine Menschlichkeit, die hinter den mathematisch starren Sätzen jenes Buches steht. *Zeitschrift für den deutschen Unterricht.*

Lebensbeschreibungen und Gespräche. Herausgegeben von C. Gebhardt. 1914. XI, 147 Seiten. Mit Bild.

Eine völlig neue Erscheinung in der deutschen Literatur ist Gebhardts Übersetzung der alten Lebensbeschreibungen Spinozas, der die überlieferten Äußerungen oder Gespräche Spinozas sowie alle auf sein Leben bezüglichen Quellen beigefügt sind. Es ist ein höchst dankenswertes Buch, das volle Anerkennung verdient. Spinoza gehört zu den Philosophen, deren Lehre der Ergänzung durch das Bild des Menschen bedarf. Deshalb verdienen die Lebensbeschreibungen Spinozas als ein Widerschein des großen Menschen starkes Interesse.
Zeitschrift für den deutschen Unterricht.

Spinoza-Brevier. Zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen von A. Liebert. 2. Auflage. 1918. XXXIV, 169 Seiten.

Es ist als ein glücklicher Gedanke Lieberts zu bezeichnen, daß in seinem Brevier die bedeutsamsten Stellen der „Ethik" von den engen Fesseln der geometrischen Methode befreit worden sind. Er selbst gibt in einem gehaltvollen Vorworte Aufschluß über die Grundsätze, die ihn dabei geleitet haben. . . Allen, die nicht die nötige Muße und Geduld aufbringen können, zu den Originalwerken des Philosophen zu greifen, denen jedoch jene „große und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt", die sich Goethe aus Spinozas Schriften aufzutun schien, von Interesse sein mag, sei Lieberts Brevier bestens empfohlen. *Wiener Fremdenblatt.*

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

SPINOZA

ABHANDLUNG ÜBER DIE VERBESSERUNG DES VERSTANDES / ABHANDLUNG VOM STAATE

VIERTE AUFLAGE

NEU ÜBERTRAGEN UND EINGELEITET, SOWIE MIT ANMERKUNGEN UND REGISTER VERSEHEN VON

CARL GEBHARDT

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 95
LEIPZIG 1922 / VERLAG VON FELIX MEINER

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	V
Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes	1
Einleitung: Das Ziel der Philosophie	3
Die Lehre von den Erkenntnisarten	9
Die Lehre von der intellectio	13
Die Lehre von der imaginatio	23
Die Lehre von der Definition	43
Abhandlung vom Staate	53
1. Kapitel. Einleitung	55
2. Kapitel. Vom Naturrecht	59
3. Kapitel. Vom Recht des Staates	71
4. Kapitel. Vom Recht der Obrigkeit	82
5. Kapitel. Vom Zweck des Staates	87
6. Kapitel. Von der Monarchie. Allgemeines	91
7. Kapitel. Von der Monarchie. Besonderes	107
8. Kapitel. Von der Aristokratie mit einer Hauptstadt	130
9. Kapitel. Von der Aristokratie mit mehreren gleichberechtigten Städten	160
10. Kapitel. Garantien der Aristokratie	170
11. Kapitel. Von der Demokratie	178
Anmerkungen	182
Zur Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes	182
Zur Abhandlung vom Staate	189
Namen- und Sachregister	201

Einleitung.

Der vorliegende Band der Philosophischen Bibliothek umfaßt in neuer Übertragung die beiden unvollendeten Abhandlungen Spinozas, die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes (tractatus de intellectus emendatione) und die Abhandlung vom Staate (tractatus politicus), die erste Schrift, in welcher der Philosoph die Gedanken seiner Lehre der Welt mitteilen wollte, und zugleich das letzte Werk, das ihm zu schreiben vergönnt war. Zwischen ihnen liegt die Abfassung der beiden großen Hauptwerke seines Lebens, der Ethik und des Theologisch-politischen Traktats. Unsere Abhandlungen stehen zu ihnen nicht im Verhältnis von philosophischen Nebenwerken; vielmehr treten sie ihnen als gleichberechtigte Teile eines Gesamtwerks ergänzend zur Seite. Es ist ein Gedanke, der die beiden zeitlich auseinanderliegenden Schriften zusammenschließt, indem er sie einer höheren Einheit unterordnet, der Gedanke, den seine Philosophie gelehrt, sein Leben verkörpert hat. Es ist der Gedanke vom wahren Glück des Menschen, vom Glück der freien Persönlichkeit.

* *
*

Über die Entstehung der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes haben wir zwei Zeugnisse der Freunde Spinozas. In der Vorrede der Opera posthuma (1677), in denen die beiden Abhandlungen zuerst erschienen sind, heißt es: „Die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes gehört zu den früheren Werken unseres Philosophen, wie ihr Stil und ihr Inhalt bezeugen. Die Bedeutung

des behandelten Gegenstandes und der große Nutzen, den er sich darin zum Ziele setzte, nämlich dem Verstande den leichtesten und ebensten Weg zur wahren Erkenntnis der Dinge zu bahnen, haben ihn immer angespornt, die Abhandlung zu vollenden. Allein die schwierige Arbeit, das tiefe Nachdenken und die umfassende Sachkenntnis, die zu ihrer Vollendung erforderlich waren, ließen sie nur langsam vorrücken, wie sie denn auch mit der Grund waren, weshalb sie nicht beendigt wurde und weshalb hie und da etwas fehlt. Denn in den Anmerkungen, die er selbst hinzufügte, weist der Autor öfters darauf hin, daß etwas, das er gerade behandelt, genauer darzulegen oder ausführlicher auseinanderzusetzen sei, entweder in seiner Philosophie oder an anderem Orte." Der Abhandlung selbst ist dann noch eine admonitio ad lectorem vorausgeschickt, die folgendermaßen lautet: „Die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes u. s. w., die wir dem geneigten Leser hiermit unvollendet übergeben, war bereits vor vielen Jahren vom Verfasser geschrieben. Er hatte stets die Absicht, sie zu vollenden; aber durch andere Arbeiten abgehalten und schließlich vom Tode weggerafft, konnte er sie nicht zum erwünschten Ende führen. Da sie aber viele herrliche und nützliche Gedanken enthält, die jedem, der aufrichtig die Wahrheit sucht, ohne Zweifel von nicht geringem Nutzen sein werden, so wollten wir sie dem Leser nicht vorenthalten. Wir wollten aber auf jene Umstände hinweisen, damit man die dunklen, unausgearbeiteten und ungefeilten Stellen der Schrift, die sich aus den angegebenen Gründen darin finden, entschuldige."

Wir können jedoch die Entstehung unserer Abhandlung noch genauer zeitlich fixieren, seit wir den erst in neuerer Zeit aufgefundenen Schluß eines Briefes Spinozas an den deutschen in England lebenden Akademiker Oldenburg kennen. Dort heißt es: „Was Ihre neue Frage anlangt, wie nämlich die Dinge zu sein angefangen haben und durch welches Band sie von der ersten Ursache abhangen, so habe ich über diesen Gegenstand und auch über die Verbesserung des Verstandes ein ganzes Werkchen ver-

faßt, mit dessen Aufzeichnung und Verbesserung ich beschäftigt bin. Aber ich stehe bisweilen von dem Werke ab, weil ich noch keinen bestimmten Plan über seine Herausgabe habe. Ich fürchte natürlich, daß sich die Theologen unserer Zeit verletzt fühlen und mich, der ich die Zänkereien aufs äußerste scheue, mit ihrem gewohnten Hasse verfolgen. Ich erwarte hierüber Ihren Rat, und damit Sie wissen, was in diesem meinen Werke enthalten ist, das den Kanzelrednern ein Anstoß sein könnte, so sage ich, daß ich viele Attribute, die von ihnen und von allen, wenigstens von denen, die ich kenne, Gott zugeschrieben werden, bloß als Schöpfungen betrachte, während ich dagegen von anderen Dingen, die sie infolge ihrer Vorurteile als Schöpfungen ansehen, behaupte, daß es Attribute Gottes seien, und daß sie diese mißverstanden hätten; ferner daß ich Gott von der Natur nicht so trenne, wie es alle, von denen ich Kenntnis habe, getan." Der Brief, in dem diese Stelle sich findet, ist in der ersten Hälfte des Jahres 1662 geschrieben, und es kann kein Zweifel sein, daß sich Spinoza zu dieser Zeit mit der Abfassung der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes beschäftigt hat.

Wichtiger ist aber noch eine andere Erkenntnis, die wir dieser Briefstelle verdanken. Die Abhandlung ist nicht als eine selbständige Schrift gedacht gewesen, sondern als Teil eines umfassenderen Werkes. Das bezeugt sie auch schon selbst, indem sie es vermeidet, ihren Ausführungen die tiefste Begründung zu geben oder sie bis zur letzten Konsequenz durchzuführen; anstatt dessen verweist sie immer auf den nachfolgenden, offenbar größeren und bedeutenderen Teil des Werkes. Dieser Teil oder, genauer gesagt, das Material, aus dem er gebildet werden sollte, ist ebenfalls auf uns gekommen: es ist eine Jugendschrift Spinozas, die erst um die Mitte des vorigen Jahrhunderts aufgefundene und nur in holländischer Übersetzung erhaltene kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit (tractatus brevis). Die Hinweise der angeführten Briefstelle lassen sich, wie ich an anderer Stelle bewiesen zu haben glaube, in ihrer Bestimmtheit auf keine andere

Schrift Spinozas beziehen, und zudem zeigt die kurze Abhandlung, die in den beiden überkommenen Handschriften eine zwiefache Redaktion des Textes erkennen läßt, in der jüngeren Redaktion deutlich die Spuren einer Überarbeitung, deren Hinzufügungen ganz in der Gedankenrichtung der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes liegen und nur in derselben Zeit wie diese entstanden sein können. In der Tat schließt sich unsere Schrift sehr eng an die ältere an, indem sie gewisse Partien aus ihr mit leichter Umarbeitung übernimmt, und wir dürfen wohl glauben, daß Spinoza in gleicher Weise auch die übrigen Teile der Kurzen Abhandlung aus der Unfertigkeit des Entwurfs zu einer systematischen Darstellung seiner Lehre umzuarbeiten die Absicht hatte.

Vergleichen wir jedoch die Grundbegriffe der Kurzen Abhandlung und der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes miteinander, so werden wir in einem entscheidenden Punkte einem wesentlichen Unterschied begegnen. In der Kurzen Abhandlung ist das Erkennen ein Leiden: die Objekte machen, daß wir sie wahrnehmen; wir bejahen oder verneinen niemals etwas von einer Sache, sondern die Sache bejaht oder verneint etwas von sich in uns. In der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes hingegen ist das Erkennen ein Tun: vermöge seiner angeborenen Kraft bringt der Verstand die Ideen als seine Geisteswerke hervor; diese erkennen nicht mehr ein Objekt als ihre Ursache an, sondern hängen allein von dem Vermögen und der Natur des Verstandes ab; die Seele ist, wie Spinozas charakteristischer Ausdruck lautet, rein als ein geistiger Automat gefaßt. Mit der Lehre vom Erkennen hat sich notwendig auch die Lehre vom Irrtum gewandelt. In der Kurzen Abhandlung liegt die Ursache des Irrtums in den Objekten, die uns nur partiell afficieren, während wir die Affektion aufs Ganze beziehen. In der späteren Abhandlung liegt der Grund in uns, in der Begrenztheit unserer Vernunft, die nur ein Teil ist von jener Universalvernunft, mit der das All sich selbst begreift.

Diese Wandlung in der Lehre vom Erkennen er-

hielt für die Weiterbildung der spinozistischen Philosophie eine geradezu entscheidende Bedeutung. Die sensualistische Konsequenz einer in ihrem Motiv durchaus idealistisch gerichteten Erkenntnistheorie bedrohte in der Folge die Möglichkeit einer von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnis überhaupt, und Spinoza mußte in der Kurzen Abhandlung selbst bekennen: das Verstehen ist ein Gewahrwerden der Wesenheit und Existenz der Dinge in der Seele. In einem der wichtigsten Zusätze zu dieser Schrift aus der Zeit der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes zeigt es sich, wie er sich dieser Gefahr bewußt wird. Den Ideen, wie sie die Objekte durch eine Affektion der Sinne in uns bewirken, wird hier der Erkenntniswert ausdrücklich abgesprochen. Die Seele, die als die Idee ihres Körpers gefaßt ist, kann noch nicht einmal von ihrem Körper einen klaren Begriff haben, weil sie nur einen begrenzten Modus des universalen Denkens bildet; nur in diesem, in der denkenden Sache, welche allein die ganze Natur ist, sind alle adäquaten Ideen enthalten. Damit ist aber die Aufgabe gegeben, die der Verstand erfüllen muß, um wirkliche Erkenntnis zu erlangen: er muß das, was in der denkenden Sache enthalten ist, in sein eigenes Denken aufnehmen, oder er muß, um völlig ein Abbild der Natur zu sein, alle seine Ideen aus der Idee herleiten, die den Ursprung und die Quelle der gesamten Natur darstellt, so daß diese auch die Quelle der übrigen Ideen ist. Der ursprünglich mystische Gedanke der Kurzen Abhandlung von dem Versenken der Seele in Gott wird in jenen rationalistischen umgesetzt, daß die Seele Gott als Denkinhalt in sich aufzunehmen habe. Die metaphysische Lehre von der Identität der Körperwelt und der Geisterwelt wird, in die Ebene der Erkenntnistheorie projiciert, zu jenem anderen Identitätsgedanken: die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

Diese innere Entwicklung, die von der Kurzen Abhandlung zur Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes führt, ward aber auch für die Darstellung der Lehre entscheidend. Das Hervorgehen

der Dinge aus Gott, das in dem Hervorgehen der Ideen aus der Idee Gottes sein Spiegelbild finden soll, kann nicht als eine zeitliche Folge gedacht werden, denn sonst würde es ja den Verstand wiederum von der Erfahrung abhängig machen; es kann nur eine zeitlose Folge sein. Es steht nicht unter dem Gesichtspunkt der Dauer (sub duratione), sondern in gewissem Sinne unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit (sub quadam specie aeternitatis). Wie in der Natur des Raumes die Gesetze liegen, von denen alle geometrischen Figuren abhängig sind, so liegen in Gott die Gesetze aller existierenden Dinge. Zwar sind die Einzeldinge in ihrer Individuation aus der Idee Gottes so wenig zu begreifen, wie die Zufälligkeit dieses oder jenes Dreiecks aus der Idee des Raumes; die Gesetze aber, die jedes Ding konstituieren, folgen gerade so aus der Natur Gottes, wie das Gesetz über die Winkelsumme im Dreieck aus der Natur des Raumes folgt. Soll also die Aufgabe, welche die Abhandlung stellt, erfüllt werden, sollen wirklich die Dinge, soweit sie Gegenstand philosophischer Erkenntnis sein können, aus der Idee Gottes hergeleitet werden, so kann es nur geschehen in dem bewußten Fortschreiten von Grund zu Folge, d. h. in der Form der Mathematik. Sobald Spinoza sich in seiner Abhandlung über die Tragweite seines Erkenntnisgedankens klar geworden war, konnte er sich nicht mehr mit der fortlaufenden systematischen Darstellung der Kurzen Abhandlung begnügen; er mußte sein Vorhaben aufgeben, sie mit jener zu einem Werke zu verbinden, und anstatt dessen jenen großartigen Versuch unternehmen, die Erkenntnis der Dinge in geometrischer Ordnung aus der Idee Gottes zu entwickeln. Anfang 1663, also kein volles Jahr, nachdem er noch den Gedanken jenes zusammengesetzten Werkes gehegt hatte, haben seine Amsterdamer Freunde bereits das erste Buch seiner Ethik in Händen. Die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes ist die Quelle für die Entstehung der Ethik geworden.

Spinoza hat, wie uns schon seine Freunde bezeugen, die Vollendung der Abhandlung nie aufgegeben, und die Meinung, daß sie durch die Ethik

überflüssig geworden sei, ist nicht richtig. 1666 hat er in einem Briefe, durch eine Anfrage veranlaßt, kurz den Grundgedanken seiner Methodenlehre in völliger Übereinstimmung mit seiner Schrift dargelegt, und noch in den letzten Jahren seines Lebens hat er mit dem deutschen Philosophen Tschirnhaus von ihr gesprochen, zwar mit einer gewissen Zurückhaltung, aber doch in einer Weise, die uns über die Absicht einer späteren Herausgabe nicht im Zweifel läßt. Die Umarbeitung, die zu diesem Zwecke nötig gewesen wäre, hat er nicht vorgenommen; er hat bloß eine Stelle gestrichen, die nicht mehr am Platze war, sobald er die Abhandlung als selbständige Schrift herauszugeben gedachte. Vielleicht trägt der Zwiespalt zwischen der Absicht, gemeinverständlich zu reden, und der Notwendigkeit, auf die letzten Begriffe seiner Philosophie sich zu beziehen, ein Zwiespalt, der die Schwierigkeit und zugleich den Mangel der Schrift bildet, die Schuld daran, daß er sie nicht vollendet hat. In der Ethik selbst aber hat er an einer Stelle auf sie Bezug genommen, indem er ihr die Erörterung gewisser methodologischer Fragen zuwies. Aber noch mehr — die Ethik setzt geradezu die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes als ihre Einleitung voraus. Wenn Spinoza in seinem Hauptwerk die Grundbegriffe seiner Lehre scheinbar so unvermittelt und unbewiesen vor uns hinstellt, so durfte er es tun, weil er sich den Leser schon durch die einleitende Abhandlung genügend vorbereitet dachte. Die Einleitung der Schrift, die alles Wahrheitsforschen dem einen Zwecke, dem Zwecke des wahren Glücks dienstbar macht und die uns in die Tiefen seines Denkens führt, ist nicht als die Einleitung seiner Methodenlehre, sondern als die Einführung in sein System gedacht. Die Aufgabe, welche die Abhandlung stellt, hat die Ethik gelöst. Wie es die Abhandlung fordert, unternimmt es die Ethik, die Welt zu erkennen und zu erklären in der höchsten Erkenntnisart, im intuitiven Wissen; wie es die Abhandlung begründet, schreitet die Ethik fort von Folgerung zu Folgerung in der Selbstgewißheit der Wahrheit, die sich erleuchtet und den Irrtum. Die

Abhandlung will, daß die Erkenntnis alles Seienden aus der Idee des Wesens hergeleitet werde, das die Ursache alles Seienden bildet, und die Ethik stellt den Begriff der göttlichen Substanz an ihre Spitze; die Abhandlung fordert von der Definition dieses unerschaffenen Dinges, daß sie jede Ursache ausschließe, keinen Zweifel an seiner Existenz möglich mache und alle Eigenschaften aus sich erschließen lasse, und die Ethik beginnt mit dem Satze: per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam. In der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes liegt der Schlüssel zum Verständnis der Ethik.

*

Auf eines der Motive, die bei der Abfassung der Abhandlung wirksam gewesen sind, darf noch besonders hingewiesen werden. Spinoza hat von sich selbst gesagt: „Es ist nicht meine Art, die Irrtümer der anderen aufzudecken", und in der Tat finden wir in seinen Werken äußerst wenig Stellen, an denen er direkt gegen andere Philosophen polemisiert. Trotzdem konnte er es nicht vermeiden, schon um selbst zur vollen Klarheit zu gelangen, sich mit den Lehren seiner Zeit auseinanderzusetzen. Die Spuren davon finden wir, auch wenn sie nicht immer zu Tage liegen, noch jetzt in seinen Schriften. In diesem Sinne enthält unsere Abhandlung Spinozas Auseinandersetzung mit Bacon.

Die Bedeutung, welche die Philosophie seit Kant der Erkenntnistheorie für die Begründung jeder wissenschaftlichen Erkenntnis gab, hat die dogmatische Philosophie des 17. Jahrhunderts der Methodenlehre beigelegt. Descartes sowohl wie Bacon haben ihr philosophisches Werk mit einer Methodenlehre begonnen, und Spinoza folgt darin ihrem Beispiel. Es liegt auf der Hand, daß er sich dabei an ihren Schriften orientiert hat. Der Einfluß Descartes' freilich, der in der Kurzen Abhandlung noch so stark war, daß er die völlig unorganische Übernahme cartesianischer Lehren veranlassen konnte, ist nunmehr sehr zurückgetreten und macht sich vielleicht nur noch in der Lehre vom Erkenntnisvermögen und vom Vor-

stellungsvermögen erneut geltend. Demgemäß finden wir eine polemische Bezugnahme auf Descartes eigentlich nur an zwei Stellen, an denen vom Traum und vom deus deceptor die Rede ist. Anders ist es mit Bacon. In der Kurzen Abhandlung findet sich noch keine Spur davon, daß Spinoza ihn gekannt hat. Als Oldenburg den Philosophen im Anfang 1661 in Rhijnsburg besuchte, sprachen sie über die Principien der Philosophie Bacons miteinander, und in einem Briefe an Oldenburg aus demselben Jahre präcisiert Spinoza noch einmal die Kritik, die er an ihnen geübt. Offenbar hat er nicht lange vorher erst Bacons Schriften kennen gelernt. Die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, die selbst ihren Titel der baconischen Terminologie entlehnt, beweist es in zahlreichen, unverkennbar an Bacon anklingenden Wendungen, daß sie unter dem frischen und unmittelbaren Eindruck des Neuen Organon entstanden ist, und noch später scheint sich Spinoza, wie er in seinem Briefwechsel auf die Methodenlehre zu sprechen kommt, jenes Einflusses erinnert zu haben. Die zweite Erkenntnisart der Abhandlung trägt die Züge der baconischen Methode, und in einer Randbemerkung nimmt Spinoza sich ausdrücklich vor, an ihr eingehender Kritik zu üben. In dem großen Kampfe Bacons gegen den aristotelisch-scholastischen Syllogismus hat sich Spinoza mit Bewußtsein auf die Seite der alten Philosophen gestellt, während er sich freilich in den empirischen Wissenschaften als Anhänger der induktiven Methode bekennt. Da nun die Kurze Abhandlung das Problem der deduktiven Methode bei weitem noch nicht mit dieser Klarheit erfaßt hat, darf man wohl annehmen, daß gerade die baconische Methodenlehre Spinoza vor die Frage: Induktion oder Deduktion? gestellt und ihn bestimmt hat, in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes die Forderung der deduktiven Methode mit solcher Schärfe zu formulieren. So betrachtet erscheint Bacons Neues Organon als ein wichtiges Ferment in der Gedankenbildung Spinozas.

* *
*

Über die Entstehung der Abhandlung vom Staate haben die Herausgeber der Opera posthuma in der Vorrede berichtet: „Die Abhandlung vom Staate hat unser Autor kurz vor seinem Hingang verfaßt. Ihre Gedanken sind ausgereift, ihr Stil ist klar. Seine Meinung setzt er darin wohlbegründet auseinander, ohne auf die Ansichten der vielen Politiker einzugehen, und folgerichtig läßt er sie überall aus den Voraussetzungen hervorgehen. In den fünf ersten Kapiteln handelt er von der Staatslehre im allgemeinen, im sechsten und siebenten von der Monarchie, im achten, neunten und zehnten von der Aristokratie, das elfte endlich enthält den Anfang der demokratischen Regierung. Sein vorzeitiger Tod aber war schuld daran, daß er die Abhandlung nicht vollendete und daß er weder von den Gesetzen noch von verschiedenen die Staatslehre betreffenden Fragen gehandelt hat, wie es aus einem der Abhandlung vom Staate vorangestellten Briefe des Autors an einen Freund zu ersehen ist.“ Dieser Brief, der vielleicht an den einen Herausgeber der Opera posthuma, Jarig Jelles, gerichtet ist, welcher sich schon früher einmal mit einer Anfrage über die Staatslehre an ihn gewendet hatte, lautet so: „Lieber Freund! Ihren lieben Brief habe ich gestern erhalten. Herzlichen Dank für die unermüdliche Sorge, die Sie um mich tragen. Ich hätte diese Gelegenheit u. s. w. nicht vorübergehen lassen, wenn ich nicht mit einer Sache beschäftigt wäre, die ich für nützlicher halte und die Ihnen, wie ich glaube, noch mehr Freude machen wird, nämlich mit der Abfassung einer Abhandlung über den Staat, die ich vor einiger Zeit auf Ihre Anregung hin begonnen habe. Von dieser Abhandlung sind bereits sechs Kapitel fertig. Das erste enthält gewissermaßen die Einleitung zu dem Werke selbst, das zweite handelt vom Naturrecht, das dritte vom Recht der höchsten Gewalten, das vierte von den Staatsgeschäften, die zum Verwaltungskreis der höchsten Gewalten gehören, das fünfte davon, was das Letzte und Höchste ist, das die Gesellschaft ins Auge fassen muß, und das sechste, wie eine monarchische Regierung eingerichtet werden muß, damit sie nicht in Tyrannei

verfällt. Gegenwärtig behandle ich das siebente Kapitel, in dem ich alle Teile des vorhergehenden sechsten Kapitels, die sich auf die Ordnung einer wohleingerichteten Monarchie beziehen, methodisch darlege. Sodann werde ich zur aristokratischen und zur Volksregierung, schließlich zu den Gesetzen und anderen speciellen Fragen der Staatslehre übergehen. Und nun leben Sie wohl u. s. w." Die Herausgeber fügen diesem Brief noch die Bemerkung bei: „Daraus geht das Ziel des Verfassers hervor; aber durch Krankheit verhindert und vom Tode weggerafft, vermochte er das Werk nicht weiter als bis zum Ende der Aristokratie zu führen, wie der Leser selbst sehen wird." Wir dürfen die Entstehung der Abhandlung vom Staate wohl in die beiden letzten Lebensjahre Spinozas, 1675—1677, verlegen. Sie setzt die 1675 abgeschlossene Ethik voraus, und andrerseits weist die Ethik an der Stelle, wo sie von der Bildung der Gesellschaft spricht, schon auf sie hin. Ist der angeführte Brief wirklich an Jarig Jelles gerichtet, so dürfte dieser ein gewisses Verdienst um die Entstehung der Abhandlung beanspruchen.

*

Die Staatslehre Spinozas wurzelt in seiner philosophischen Überzeugung; die neue Weltauffassung hat einen neuen Staatsgedanken geboren. Nicht mehr in dem Traum eines Jenseits, sondern in der Wirklichkeit des Diesseits liegen die Werte des Lebens. „Der freie Mensch denkt an nichts weniger denn an den Tod, und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern ein Nachsinnen über das Leben." Nicht in den Gütern der Welt, nur in uns selbst liegt das Glück, hatte schon die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes gelehrt. Alles, was ist, will im Dasein beharren, ist die Lehre der Ethik, die freie Entfaltung seines Wesens ist seine Tugend. Die Aufgabe des Staates kann deshalb nur darin bestehen, dem Einzelnen die Möglichkeit zu gewährleisten, seine Individualität in voller Freiheit zu

entwickeln. Das hat Spinoza mit jenen ewig gültigen Worten des Theologisch-politischen Traktats ausgesprochen: „Der letzte Zweck des Staates ist nicht, zu herrschen, noch die Menschen in Furcht zu halten oder sie fremder Gewalt zu unterwerfen, sondern vielmehr den Einzelnen von der Furcht zu befreien, damit er so sicher als möglich leben und sein natürliches Recht, zu sein und zu wirken, ohne Schaden für sich und andere vollkommen behaupten kann. Es ist nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren oder Automaten zu machen, sondern vielmehr, zu bewirken, daß ihr Geist und ihr Körper ungefährdet seine Kräfte entfalten kann, daß sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen und daß sie nicht mit Zorn, Haß und Hinterlist sich bekämpfen, noch feindselig gegeneinander gesinnt sind. Der Zweck des Staates ist in Wahrheit die Freiheit.“ Diesen Zweck kann der Staat nur erfüllen, indem er die Bedingungen schafft, unter denen sich der Einzelne frei zu entwickeln vermag, und indem er ihn gegen jede Störung sichert. Die Freiheit der Persönlichkeit, gewährleistet vom Staat — das drückt die Abhandlung vom Staate mit den Worten aus: „Geistesfreiheit oder Geisteskraft sind die Tugenden des Einzelnen, die Tugend des Staates ist die Sicherheit.“ Es ist schwer zu verstehen, wie man zwischen diesem Ausspruch und jenen Sätzen des Theologisch-politischen Traktates einen Widerspruch hat finden können und wie man hat meinen können, in der späteren Schrift habe das Interesse der Sicherheit die Idee der Freiheit zurückgedrängt. Auch in der Abhandlung vom Staate versteht Spinoza „unter menschlichem Leben nicht bloß den Kreislauf des Blutes und die übrigen allen Lebewesen gemeinsamen Funktionen, sondern in erster Linie Vernunft, wahre Tüchtigkeit und wahres Leben des Geistes“. Wenn der Theologisch-politische Traktat dem Staate die Freiheit als letztes Ziel setzt und wenn die Abhandlung vom Staate Frieden und Sicherheit als seine Zwecke bestimmt, so sind diese Urteile nicht einander entgegengesetzt, sondern richtig verstanden identisch, weil sie den notwendigen Ausdruck eines und

desselben ethischen Ideals bilden. Als dieses Ideal, seines rationalistischen Charakters entkleidet und bereichert um die Bildung eines inhaltvollen Jahrhunderts, zum Kulturideal einer ganzen Zeit erhoben war, wurde auch der Staatsgedanke Spinozas wieder gedacht, und ganz in seinem Sinne hat es Wilhelm von Humboldt unternommen, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen.

*

Schon früh ist man darauf aufmerksam geworden, daß die Staatslehre Spinozas in genauen Beziehungen zu der Staatslehre von Hobbes steht. Die Theorie des Engländers ist auch in den Niederlanden bald zur Herrschaft gelangt, und es ist natürlich, daß sich Spinozas Gedanken vom Staate unter ihrem Einfluß oder vielleicht mehr noch im Gegensatz zu ihr gestaltet haben. Man kann es geradezu als eine Tendenz der Abhandlung vom Staate bezeichnen, sich mit den Lehren von Hobbes auseinanderzusetzen. Sein Name wird freilich nie genannt, aber den Zeitgenossen war auch eine solche verdeckte Polemik verständlich.

In seinem Ausgangspunkt stimmt Spinoza mit Hobbes völlig überein. Auch bei jenem wird unterschieden zwischen einer Regierung, die durch Gewalt erworben wird, und einer solchen, die ein Volk begründet; nur um die letztere handelt es sich. Der vorstaatliche Zustand der Menschen ist der Naturzustand. Sein Maß ist der Nutzen, sein Recht ist die Macht. Aber schon auf dieser Stufe besteht ein Gegensatz zwischen Spinoza und Hobbes. Dieser hatte, entsprechend seinem transscendenten Gottesbegriff, die Geltung der Moralgesetze schon für den Naturzustand postuliert; er nennt sie Naturgesetze und identificiert sie mit den Geboten der Vernunft. Für den immanenten Gottesbegriff Spinozas können Naturgesetze nur die unverbrüchlichen Gesetze alles Weltgeschehens sein; der Mensch steht nicht in der Natur wie ein Staat im Staate.

Der Naturzustand, lehrt Hobbes weiter, und Spinoza folgt ihm hierin, ist höchst elend. Weil jeder

ein Recht auf alles hat, so hat in Wahrheit keiner ein Recht. Daher rät die Vernunft, den Kampf aller gegen alle zu beendigen; die Furcht wird der Ursprung der Gesellschaft. Da die Einzelnen doch nicht im Naturzustande für sich bestehen könnten, so schließen sie sich zusammen und übertragen in einem Vertrage all ihre Rechte auf den Staat, um sie dann von diesem, gehörig verteilt und in ihrem Bestande gewährleistet, wieder zu Lehen zu empfangen. Erst von da an gibt es Mein und Dein, Gerecht und Ungerecht, Gut und Böse. Die Nachteile des Staatslebens kommen nicht in Betracht gegenüber dem Elend des Naturzustandes. Für die Unterwerfung hat jeder die Sicherheit eingetauscht. Auf dieser Stufe ist der Gegensatz zwischen Hobbes und Spinoza ein grundsätzlicher. Während bei Hobbes Naturzustand und Staatsleben principiell verschieden sind, bei Spinoza sind sie es nicht. Bei Hobbes ist der Naturzustand im Staatsleben aufgehoben, bei Spinoza ist er darin nur reguliert. Das Staatsleben ist bei ihm eigentlich nichts anderes als ein vernünftig geordneter Naturzustand. Dem entspricht es nun auch, daß in seiner Lehre der Vertrag durchaus nicht die centrale Stelle einnimmt wie bei Hobbes. Wohl erscheint er noch als die Form, unter welcher der eine Zustand in den anderen übergeht, aber er ist weit davon entfernt, das Staatsleben zu konstituieren. Schon im Theologisch-politischen Traktat in den Hintergrund gedrängt, ist er der Abhandlung vom Staate womöglich noch gleichgültiger geworden. Spinoza hat sich selbst über diesen Gegensatz in einem Briefe vom Jahre 1674 geäußert: „Was die Staatslehre betrifft, so besteht der Unterschied zwischen mir und Hobbes, nach dem Sie mich fragen, darin, daß ich das Naturrecht unangetastet lasse und daß ich der höchsten Obrigkeit in einer jeden Stadt nur so viel Recht den Untertanen gegenüber zuerkenne, als dem Maße von Macht entspricht, um das sie den Untertan überragt, als welches immer im Naturzustande der Fall ist."

Auch in der Lehre vom Staate selbst stimmt Spinoza in vielem noch mit Hobbes überein. Der

Wille der Gesamtheit hat für den erklärten Willen eines jeden zu gelten. Der Staat steht nicht unter dem bürgerlichen Recht; er allein darf die Gesetze auslegen. Nur dem Inhaber der Regierungsgewalt steht das Recht der Beamtenwahl und der Begnadigung zu. Die Staaten verhalten sich zueinander wie die Einzelnen im Naturzustand. Allein auf dieser Stufe überwiegt der Gegensatz die Übereinstimmung, und dieser Gegensatz ist der tiefste, weil er ein persönlicher ist. Bei Hobbes gründen die Menschen den Staat, um ihr Leben zu sichern, bei Spinoza gründen sie ihn, um „ihr Leben zu sichern und ihren Geist auszubilden". Dieses Mehr ist entscheidend. Hobbes kennt nur einen Zweck des socialen Lebens, die Sicherheit, und nur ein Mittel dazu, die Omnipotenz des Staates, die jede Willkür, aber auch jede Freiheit des Einzelnen vernichtet. Ihm gegenüber statuiert Spinoza das Recht der Persönlichkeit. Darum ist ihm die höchste, die ideale Staatsform die, in der das Recht der Persönlichkeit am vollkommensten gewahrt bleibt, die Demokratie; die übrigen Staatsformen sind nur durch Entartung aus ihr hervorgegangen. Für Hobbes ist die höchste und ursprünglichste Staatsform die absolute Monarchie, weil in ihr die Staatsgewalt alles Recht, der Untertan keines hat. Die Einheit des Staates liegt für Hobbes in der Einheit des Herrschers, für Spinoza in der Einheit der Gesinnung und der Gesittung. Für ihn ist die unumschränkte Regierung die Volksherrschaft, in der Herrscher und Beherrschte eines sind; für jenen ist es die absolute Monarchie, in der der Wille des Königs das Gesetz der Untertanen ist. Der Staat Spinozas hütet sich, in die Sphäre des Einzelnen einzugreifen, er gewährt Lehrfreiheit, Redefreiheit und Gewissensfreiheit; der Staat des Hobbes hat die Censur der Meinungen, und die Universitäten sind seine Organe. Zwei Staatsgedanken stehen sich hier gegenüber, an die man nicht mit formal-logischem Maßstab herantreten darf, wenn man ihnen gerecht werden will. Die Weltgeschichte hat über sie entschieden.

*

Die großen Staatstheorien sind aus der Zeit hervorgegangen. Im Bewußtsein ihrer Würde unternimmt es die Philosophie, in die Geschicke der Völker einzugreifen und die bewegenden Fragen der Zeit vor ihrem Richterstuhle zur Entscheidung zu bringen. Der Denker wird zum *φιλόσοφος βασιλεύς*.

Als Spinoza seine Abhandlung vom Staate schrieb, standen die Geschicke der Niederlande vor ihrer Entscheidung. Das niederländische Volk hatte zwar den Zwang einer ausländischen Herrschaft und eines fremden Glaubens von sich geworfen, aber einen Staat zu gründen hatte es nicht vermocht. Die Union von Utrecht, die gerade genügt hatte, um die Provinzen zum Kampfe gegen Spanien zusammenzuschließen, war unzulänglich als Grundlage eines Staatswesens. So sind die Niederlande ein loses Gefüge von sieben Provinzen oder richtiger von 56 Stadtrepubliken geblieben. Die Souveränität war bei den aristokratischen Regenten dieser Städte, den Vroedschappen; summum imperium penes cuiusque nationis primores, erklärt Grotius. Die Organe der Provinzen wie der Generalität setzten sich aus ihren Delegierten zusammen. Allein der Macht dieser 2000 Souveräne stand eine andere gegenüber, die Macht des Statthalters. Seitdem Wilhelm I. jenen Kampf begonnen hatte, der den Niederlanden die Freiheit bringen sollte, waren die Oranier die geborenen Feldherren der Republik. Durch die partikularistische Eifersucht Hollands gehemmt, vermochten sie aber nicht, an die Stelle der alten Grafen zu treten, und mußten sich begnügen, die ersten Beamten der Generalität zu bleiben, und so zieht sich durch das ganze 17. Jahrhundert der Gegensatz von zwei Parteien, der Regentenpartei und der Statthalterpartei, oder der Staatsgezinden und der Stadhoudersgezinden. Den Regenten stand der unerschöpfliche Reichtum der Handels- und Kolonialmacht zur Verfügung, während die Oranier sich auf das Heer und auf das niedere Volk stützen konnten. Das Jahr 1650 hatte eine vorläufige Entscheidung gebracht. Wilhelm II. hatte den Kampf gegen die Regenten offen aufgenommen, aber ehe dieser noch entschieden war, beraubte sein vorzeitiger

Tod (er hinterließ nur einen nachgeborenen Sohn) seine Partei des Führers. Die Herrschaft fiel nun unbestritten den Regenten zu, und Jan de Witt, der große Ratspensionär von Holland, trat für nahezu zwanzig Jahre an die Spitze der Republik. So glänzend die Politik dieses bewunderungswürdigen Staatsmanns auch äußerlich war, so krankte sie doch an dem Fehler eines jeden aristokratischen Regimes: es fehlte ihr die Fühlung mit dem Volke, und zudem mußte sie, um ihre Position zu stärken, das den Oraniern ergebene Heer schwächen. Dies wurde ihr Verhängnis. Der Angriff Ludwigs XIV. fand 1672 das Land waffenlos, und der Ruf „Holland in Not" wurde bald von dem anderen übertönt: „Oranie boven!" Der junge Wilhelm III., der Sohn Wilhelms II., den Jan de Witt von der Regierung ferngehalten hatte, wurde zum Statthalter und zum Generalkapitän ernannt; der Ratspensionär fiel, durch die Feigheit seiner Partei im Stiche gelassen, der Volkswut zum Opfer. Damals zweifelte niemand mehr, daß der Prinz von Oranien nach der Souveränität trachten werde, und diese Meinung war dadurch noch nicht aus der Welt geschafft, daß die Staaten ihre Verbreitung bei Todesstrafe verboten. Sie selbst hatten dem Prinzen, indem sie ihm die Ernennung der Behörden bei einem sehr beschränkten Präsentationsrecht der Städte überließen, eine Macht in die Hand gegeben, die der eines Souveräns fast gleichkam, und er hatte schon durch das sogenannte Regierungsreglement von 1674 die drei Provinzen Utrecht, Geldern und Overijssel in seine Gewalt gebracht und 600 seiner Anhänger in die Stadträte eingeführt. Noch waren die Dinge in der Schwebe; erst nach der Beendigung des Krieges mit Frankreich mußte es sich entscheiden, wer künftig die Leitung der Republik in Händen haben werde. In jenen Jahren ist die Abhandlung vom Staate entstanden.

Welche Stellung hat Spinoza gegenüber den Fragen seiner Zeit eingenommen? Die allgemein herrschende Ansicht darüber ist: Spinoza war ursprünglich ein Anhänger der Demokratie und hat diese im Theologisch-politischen Traktat für die beste

Staatsform erklärt; allein die Ereignisse des Jahres 1672 haben ihm die Augen über die Gefahren der Volksherrschaft geöffnet, so daß er in der Abhandlung vom Staate die Aristokratie als die vorzüglichste Staatsform empfiehlt. Diese Auffassung wird aber, so verbreitet sie auch ist, weder den politischen Ereignissen der Niederlande, noch den Überzeugungen Spinozas gerecht.

Es kann kein Zweifel sein, daß der Theologisch-politische Traktat die Demokratie sowohl ihrer Entstehung als ihrem Werte nach für die erste Staatsform erklärt. Spinoza will, wie er es selbst ausspricht, von den anderen Staatsformen absehen, weil ihm die Demokratie als das Urphänomen des Staates erscheint. Sie steht dem Naturzustand am nächsten, weil jeder die Macht, die er dem Staate überträgt, als Inhaber der Staatsgewalt wieder selbst ausübt. Sie ist der Freiheit am günstigsten, weil es bei der Identität von Herrscher und Beherrschten nicht zur Unterdrückung des einen Teiles durch den anderen kommen kann. Dem Theologisch-politischen Traktate, der ja das Recht der Persönlichkeit gegenüber dem Staate zu wahren unternimmt, mußte sie — und dies betont Spinoza ausdrücklich — als die natürlich gegebene Verfassung erscheinen. Ganz anders ist die Aufgabe der Abhandlung vom Staate. Die theoretische Frage nach der an sich besten Staatsform liegt ihr fern, sie will nur die tauglichste Form der empirisch gegebenen Verfassungen aufweisen. Daher kann es uns nicht wundern, wenn hier die Demokratie in gleicher Linie mit der Monarchie und der Aristokratie zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird. Gerade wie in der älteren Schrift läßt er sie wieder in einer gelegentlichen geschichtsphilosophischen Betrachtung den beiden anderen Staatsformen zeitlich voraufgehen. Nun hat man aber gemeint, in dem Urteil, das Spinoza in der späteren Schrift über die richtig begründete Aristokratie fällt, liege eine Desavouierung seiner früheren Ansichten. Er sagt nämlich von ihr: „Wenn irgend ein Staat, so muß dieser von ewiger Dauer sein, und nicht durch eigene Schuld, nur durch ein unabwendbares Geschick kann er zu Grunde

gehen". Die Meinung, daß er damit der Aristokratie den Vorzug vor der Demokratie habe geben wollen, wäre in der Tat unwiderleglich, wenn es erlaubt wäre, im Sinne Spinozas ohne weiteres die Dauer einer Verfassung als Maßstab für ihren Wert zu nehmen. Dem hat er aber selbst widersprochen: „Kein Reich hat so lange ohne alle merkliche Veränderung bestanden wie das türkische, und im Gegenteil war keines vergänglicher als Volksstaaten und Demokratien und nirgends so viel Empörungen wie in ihnen. Wenn aber Sklaverei, Barbarei und Einöde Frieden heißen sollen, dann gibt es für die Menschen nichts Erbärmlicheres als den Frieden". Es ist Spinoza nie in den Sinn gekommen, die Türkei über Athen zu stellen. Sein Urteil über die lange Dauer der Aristokratie ist in der Geschichte des Staates, den er vor Augen hatte, sehr wohl begründet, aber es hat nichts zu tun mit seinem Urteil über den Wert dieser Staatsform unter einem höheren Gesichtspunkt. Im Anfang des letzten Kapitels der Abhandlung vom Staate, in welchem er die Demokratie behandeln wollte, bestreitet er sogar ausdrücklich den Vorzug der Aristokratie. Wenn die Menschen so beschaffen wären, daß sie mit dem Eintritt ins Staatsleben ihre Leidenschaften ablegten, so wäre nichts dagegen zu sagen, wenn man die Regierung den Besten von ihnen übertrüge. Allein an die Möglichkeit einer solchen Aristokratie des Geistes hat er nicht geglaubt. Weil die Menschen bleiben wie sie sind, weil infolgedessen, wie die Erfahrung lehrt, jede Aristokratie zu einer Kastenherrschaft entartet, der Staat aber nicht das Objekt begrifflicher Spekulation, sondern ein Gegenstand der Erfahrung ist, darum kann man unmöglich der Aristokratie den Vorzug vor der Demokratie geben. Dieser Stellungnahme gegenüber noch an eine Wandlung in der Staatslehre Spinozas zu glauben, erscheint mir unmöglich. Als Philosoph ist Spinoza immer Anhänger der Demokratie geblieben.

Diese Tatsache ist indes noch nicht gleichbedeutend damit, daß er nun auch in seinem Vaterlande die demokratische Staatsform hätte zur Herrschaft bringen wollen. Dem widerstreitet ein anderes

Motiv seines Denkens. Schon im Theologisch-politischen Traktat erklärt er, daß jeder Staat seine Regierungsform notwendig beibehalten müsse, da sie nur unter Gefahr des gänzlichen Unterganges geändert werden könne. Daher verurteilt er selbst die englische Revolution, die, wie er meint, nur einen Tyrannen an die Stelle eines anderen gesetzt habe, als sei es ein bloßer Streit um den Titel gewesen. Dieses Urteil, dessen feine Ironie man bewundert hat, ist falsch, denn 1649 ist ein Princip dekapitiert worden; aber es ist lehrreich für das Denken Spinozas. Hätte er unter einer Monarchie gelebt, so wäre er antirepublikanisch gewesen. Da er unter einer Republik lebte, ist er antimonarchisch. „Wer die Schäden im Staat beseitigen will", erklärt er in der Abhandlung vom Staate, „der muß Gegenmittel anwenden, die mit der Natur des Staates im Einklang stehen und aus seinen Grundlagen hergeleitet werden können, sonst fällt er in die Scylla, indem er die Charybdis vermeiden will." Spinoza ist kein Revolutionär. Als Holländer ist er in diesem Sinne nie Demokrat gewesen.

Von diesem Standpunkt aus wird es nun auch klar, wie er sich zu den politischen Bewegungen seines Vaterlandes verhalten mußte. Der Weise, den seine Ethik lehrt, besitzt ein Vaterland, darin ungleich seinem Vorbild im Altertum, dem kosmopolitischen Weisen der Stoa. „Der von der Vernunft geleitete Mensch ist freier im Staate, wo er nach gemeinsamem Beschlusse lebt, als in der Einsamkeit, wo er nur sich selbst gehorcht." Spinoza war Holländer. Das Wort hat freilich einen anderen Klang, als wenn wir sagen: Platon war Grieche. Aber man darf es nicht vergessen: Es liegt etwas Großes in der Geschichte einer Nation, deren Schiffe mit dem Besen am Mastbaum durch die Meeresstraßen fahren, und deren Flotte einem abreisenden Philologen salutiert gleich einem Fürsten. Es ist dasselbe Volk, das Rembrandt hervorgebracht und Spinoza möglich gemacht hat.

Er war antimonarchisch, also war er antioranisch, also stand er auf der Seite der Regentenpartei. Seine jüdischen Stammesgenossen sind durchweg auf der

Seite der oranischen Partei gestanden — auch darin ist er Holländer. Es ist eine bedeutsame Tatsache, daß den größten Philosophen der Zeit, der in Holland lebte, und den größten Staatsmann, den Holland besessen, nicht nur die Gemeinsamkeit politischer Überzeugung, sondern auch das engere Band persönlicher Freundschaft verbunden hat. Die Politik, die Jan de Witt in seiner Ordre jegens de vermenginge van de Theologie met de Philosophie vertrat, hat Spinoza in seinem Theologisch-politischen Traktat verteidigt, und die Schmähschriften haben sicherlich Grund gehabt, dem Staatsmann vorzuwerfen, daß der Traktat, durch den abtrünnigen Juden zusammen mit dem Teufel in der Hölle geschmiedet, mit seinem Wissen herausgegeben worden sei. Ich glaube, daß in der Abhandlung vom Staate sich kein Gedanke findet, der dem Denken de Witts fremd war. Beide sind antimonarchisch: de Witts Abendgebet war: de furore monarcharum libera nos, Domine. Beide sind antiklerikal: die Kirche hat sich nicht einzumischen in die Angelegenheiten des Staates, aber der Staat beaufsichtigt die Kirche. Beide sind antirevolutionär: auch Jan de Witt hat die englische Revolution verdammt, ja er hat das Princip seines eigenen Staates negiert, indem er erklärte, daß er den Kampf gegen Spanien nicht begonnen hätte.

Noch in einer anderen Beziehung äußert sich das enge Verhältnis, in dem Spinoza zu de Witt stand. Im achten Kapitel der Abhandlung beruft er sich mit überraschend warmer Anerkennung auf die Argumente, die V. H. gegen das Königtum vorgebracht habe. Wenn man schon früher diesem Hinweis des selten Citierenden nachgegangen wäre, hätte man sicher die Bedeutung der Schrift besser verstanden. Dieser V. H. ist Pieter van Hove (Pierre de la Court), der Freund de Witts und der publicistische Vertreter seiner Politik. Ich habe in den Anmerkungen meiner Übersetzung darauf hingewiesen, daß Spinoza nicht nur die Argumentation gegen die Monarchie aus van Hoves Polityke Weegschaal entnommen hat, sondern daß er auch die Darstellung der Republik Venedig, die jener nach Blaaw, Gianotti und Gas-

paro Contarini gibt, seiner eigenen Schilderung der besten aristokratischen Verfassung zu Grunde gelegt hat. Wenn die Abhandlung vom Staate als philosophische Staatslehre neben Hobbes' Leviathan steht, so steht sie gleichzeitig auch als holländische Staatsschrift neben van Hoves Polityke Weegschaal. Der Schneidepunkt dieser beiden Koordinaten ist ihr intelligibler Ort. Aus jenem interessanten Buche, das die Vorzüge und Nachteile der verschiedenen Regierungsformen gegeneinander abwägen will, lernen wir auch das politische Programm de Witts kennen, das er zu seinem Unheil freilich nicht in die Praxis umgesetzt hat: es ist, kurz gesagt, die Demokratisierung der Aristokratie. Dies ist auch das Programm Spinozas. Van Hove hat die erste Ausgabe seines Buches mit einer allgemeinen Betrachtung geschlossen, in der er dartat, daß die Volksregierung die beste Staatsform sei. In der dritten Auflage hat er dem Buche noch einige Kapitel hinzugefügt, in welchen er die Konsequenzen seiner Anschauung in bezug auf die Regierungsform seines Landes zieht. Jan de Witt hat es wohl gewußt, daß sein persönliches Regiment sich nur auf eine numerisch schwache und keineswegs zuverlässige Oligarchie stütze. Aber mit demselben Mute, mit dem er sich im Kriege gegen die Engländer an das Steuerruder des Admiralschiffes stellte, hat er auch das Ruder seines Staates geführt. Van Hove erklärt nun eine Aristokratie, die der Volksregierung am nächsten komme, für die beste Regierungsform, und er fordert für die Niederlande, daß ihre Aristokratie auf eine volkstümliche Grundlage gestellt werde. Die Zahl der Regenten soll auf 5000 erhöht werden, und der Zutritt zu den Vroedschappen soll nicht länger das Privileg einiger Patrizierfamilien bleiben. Die gleichen Forderungen erhebt Spinoza. Wie er mit tiefer politischer Einsicht erkannt hat, daß das Lebensprincip seines Staates die avaritia, die Erwerbsgier ist, so hat er auch dessen Schwäche begriffen und ist sich klar darüber gewesen, welches Mittel ihn allein retten könne. Am Ende des zehnten Kapitels seiner Abhandlung hat er das richtigste Urteil über die Ver-

fassung Hollands gefällt, das überhaupt gedacht werden kann. Seit der Vertreibung der Grafen von Holland, d. h. seit der Absetzung Philipps II., hat dem Staate die souveräne Centralgewalt gefehlt. Eine solche will Spinoza in der Staaten-Versammlung schaffen, deren Macht nicht mehr durch das liberum veto der vertretenen Städte lahmgelegt werden kann und deren Mitglieder nicht mehr durch das imperative Mandat ihrer Auftraggeber die Hände gebunden haben sollen. Das Heer soll aufhören, ein Instrument in der Hand der Oranier zu sein, und in die Gewalt seiner Betaalsheeren, der Regenten, übergehen; nur mit diesen sind die oberen Kommandostellen zu besetzen. Ebenso soll die Landeskirche den Regenten, denen Vorurteilslosigkeit zur Pflicht gemacht wird, ausgeliefert werden, damit nicht mehr von den Kanzeln herab der Aufruhr gepredigt werden kann. Vor allem aber, und dies ist die entscheidende Forderung, muß das Patriziat selbst erneut und der Zugang zu ihm geöffnet werden, damit jene unheilvolle Kluft zwischen Volk und Regierung verschwindet. Das neunte Kapitel der Abhandlung vom Staate, ergänzt durch die entsprechenden Bestimmungen des achten, enthält das Reformprogramm der holländischen Regentenpartei.

Nunmehr ist es auch klar, warum die Ereignisse des Jahres 1672 unmöglich die vermeintliche Wandlung in den politischen Ansichten Spinozas haben hervorbringen können. Wenn er nicht vorher schon ein Anhänger der de Wittschen Politik gewesen wäre, durch ihre Katastrophe wäre er es sicher nicht geworden. Das aber hat man behauptet. Zudem war die Bewegung, der sein Freund zum Opfer fiel, gar keine demokratische, sondern eine monarchistische; sie konnte ihn nicht gegen die Demokratie, sondern nur gegen eine Monarchie einnehmen, die mit solchen Mitteln arbeitete. Mächtige Gegner haben der zu schwachen Regierungspartei entgegengearbeitet, erklärt er in seiner Abhandlung, sie haben sie gestürzt und den Untergang der Republik herbeigeführt. So tief ihn die Untat an der Gevangenenpoort erregt hat, er wußte sehr wohl, daß die Schuld daran nicht das Volk, sondern die oranischen Agenten

trugen. Vergleicht man das Urteil, das er in seiner letzten Schrift über den Pöbel gefällt hat, mit seinen früheren im Theologisch-politischen Traktat und in der Ethik, so wird man finden, daß es bei weitem das mildeste und gerechteste ist. Die Empörung des ersten Tages über die ultimi barbarorum ist der besonnenen Einsicht in die Ursachen der Vorgänge gewichen.

Die Erkenntnis von der politischen Bedeutung des einen Verfassungsentwurfes wird uns nun auch den anderen verstehen lehren. Spinoza hat in seiner Darstellung der Monarchie nicht etwa ein Muster aufstellen wollen, nach dem die schon monarchisch regierten Völker ihre Verfassung hätten umgestalten können. „Ein Volk, das schon an eine andere Regierungsform gewöhnt ist, wird nicht ohne große Gefahr eines Umsturzes des gesamten Staates die bestehenden Grundlagen aufreißen und das ganze Staatsgebäude umändern können." Wenn er die Grundlagen der besten Monarchie darlegt, so hat er, wie er selbst erklärt, „eine monarchische Regierung im Sinne, die ein freies Volk begründet, denn nur einem solchen können sie von Nutzen sein". Ein solches freies Volk, das eine Monarchie zu begründen die Absicht hatte, hat es damals und für absehbare Zeit nur ein einziges in der Welt gegeben — das niederländische. Wenn die genauen Verfassungsbestimmungen der Monarchie, die Spinoza gibt, überhaupt etwas anderes sein sollen, als müßige Spekulationen, so kann ihr Sinn nur der sein, daß sie dem niederländischen Volke zeigen sollen, wie es seine Monarchie einzurichten habe. Darum werden wir uns auch nicht wundern, wenn sein Parlament bis in die Einzelheiten die Züge der Staaten von Holland trägt. Es wird verständlich, warum er, der die Monarchie ganz mit demokratischem Geiste erfüllen wollte und der die eine Grundforderung des Liberalismus, diejenige des Volks in Waffen, zum ersten Male aufgestellt hat, nicht auch jene andere von der Wahl des Parlamentes durchs Volk vertreten hat. Sie wäre in den Niederlanden aussichtslos gewesen, während die Ernennung der vorgeschlagenen Vertreter durch das Staatsoberhaupt dem alten Brauche entsprach. Spi-

noza hat mit seiner lateinisch geschriebenen Abhandlung natürlich nicht direkt auf das Volk zu wirken beabsichtigt. Daß er aber den gebildeten und denkenden Teil seiner Nation zum Nachdenken hat anregen wollen, ehe dieser sich bedingungslos dem Oranier auslieferte, glaube ich allerdings. Das sechste und siebente Kapitel der Abhandlung enthalten eine Konstitution der niederländischen Monarchie.

In einer Lehre vom Staate — denn das ist die Abhandlung bei all ihrer politischen Tendenz — durfte auch eine Betrachtung des demokratischen Staates nicht fehlen. Wir können vermuten, daß sich Spinoza dabei, da er der Erfahrung folgen wollte, gerade so an die Schilderung des athenischen Staates in der Polityken Weegschaal gehalten hätte, wie er sich bei der Behandlung der Aristokratie an die dort gegebene Darstellung der venezianischen Republik hielt. Wenn der Titel seiner Schrift wirklich von ihm selbst herrührt, so scheint es, daß er die demokratische Staatsform auch äußerlich etwas nebensächlich hat behandeln wollen.

Als Platon den Gedanken des lakedaimonischen Staates mit den Ideen Utopiens verband, wollte er seinem todgeweihten Lande das Mittel geben, durch das es gesunden könne. Der gleiche Wille hat Spinoza beseelt, als er seine Abhandlung vom Staate schrieb. Ob es der aristokratischen Partei, die zwar gestürzt, aber keineswegs vernichtet war und die in Amsterdam von neuem ihr Haupt erhob, noch einmal wie zu Zeiten Wilhelms II. gelingen werde, ihre Herrschaft aufzurichten und die Oranier zurückzudrängen, ob Wilhelm III., glücklicher als sein Vater, die Macht der Regenten vollends brechen und, auf das Volk sich stützend, seine Monarchie errichten könne, war eine Frage der Macht, keine Frage der Vernunft. Wie aber die Verfassung des neugestalteten Staates, mochte sie nun monarchisch oder aristokratisch sein, „einzurichten sei, damit er nicht der Tyrannei verfalle und damit Friede und Freiheit der Bürger unangetastet blieben", dies zu zeigen ist die bewußte Aufgabe der Abhandlung vom Staate.

Die Entscheidung, die Spinoza nicht mehr erlebt

hat, ist eine klägliche gewesen. Der Oranier hat es nicht vermocht, eine demokratische Monarchie zu gründen, und die Regenten haben es versäumt, ihrem überlebten Regime frisches Blut zuzuführen: eine kleinliche Rivalität wurde in Permanenz erklärt. Anstatt nach der Krone der Niederlande griff Wilhelm III. nach der Krone Englands. Als dann der Tod des kinderlosen Königs für lange Zeit eine neue statthalterlose Periode eröffnete, lebte eine Oligarchie, die von nichts mehr wußte als von dem nackten Interesse ihrer Kaste. In einem anderen Sinne, als es gemeint war, ist Spinozas Wort vom Untergang des Staates wahr gewesen. Am Grab der Republik ist er gestanden.

* *
*

Übersetzungen. Die erste Übersetzung der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes ist gleichzeitig mit der ersten Übersetzung der Abhandlung vom Staate erschienen: Benedict von Spinoza, Zwei Abhandlungen über die Kultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie. Herausgegeben und mit einer Vorrede begleitet von S(chack) H(ermann) Ewald, Herzogl. Sachsengothaischen Sekretärs, Leipzig 1785. Die Übersetzung ist im allgemeinen gut, wenn sie auch natürlich noch jeder Textkritik entbehrt. Die Übersetzungen der beiden Abhandlungen in Berthold Auerbachs B. v. Spinozas sämtliche Werke, Stuttgart 1841 (2. Aufl. eb. 1871) lehnen sich möglichst eng an das lateinische Original an und sind dadurch schwerfällig und nicht immer leicht verständlich. Die Kirchmannsche Übersetzung, die wieder die beiden Abhandlungen zu einem Bande zusammenschließt (in der Philosophischen Bibliothek, Berlin 1871), ist mehr willkürlich als frei. Die neuesten Übertragungen von J. Stern, Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes, Leipzig Reclam 1887 und Der politische Traktat, ebend. 1905, sind zwar sprachgewandt, aber reich an Fehlern und Auslassungen.

Unter den ausländischen Übersetzungen sind vor allem hervorzuheben die sehr sorgfältigen und sachkundigen holländischen von Willem Meijer: Vertoog over het zuivere Denken, Amsterdam 1897 und Staatkundig Vertoog, ebend. 1901. Ins Französische sind die beiden Abhandlungen übertragen in Emile Saissets Oeuvres de Spinoza, Paris 1861 (réforme de l'entendement zuerst ebend. 1842). Die Abhandlung vom Staate ist besonders übersetzt von J. G. Prat ins Französische (Traité politique, Paris 1860) und von William Maccall ins Englische (A treatise on politics, London 1854). Beide Abhandlungen sind aufgenommen in die englische Übersetzung der Chief Works of Spinoza von R. H. M. Elwes (1883—1884). Zuletzt hat der Übersetzer der Ethik, W. Hale White, auch die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes ins Englische übertragen (1895).

*

Litteratur. Zur Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes: Sigwart, Spinozas neuentdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, Gotha 1866, S. 153—158; Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, Berlin 1867, III, S. 360 ff.; Avenarius, Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus; Anhang: Über Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinozas, Leipzig 1868, S. 85—105; Böhmer, Spinozana IV, in der Zeitschr. f. Ph. Bd. 57, 1870, S. 252—256; Baltzer, Spinozas Entwicklungsgang, Kiel 1888, S. 80—100; Busse, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas, in der Zeitschr. f. Ph. Bd. 90, 1887, S. 75—81; Elbogen, Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Spinozas, Breslau 1898; Kühnemann, Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza, in Philosophische Abhandlungen dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet, Halle 1902, S. 203—272; Gebhardt, Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Heidelberg 1905.

Zur Abhandlung vom Staate: H. C. W. von Sigwart, Vergleichung der Rechts- und Staats-Theorien des B. Spinoza und des Th. Hobbes, Tübingen 1842; Kym, de iuris notione Spinozae, Berlin 1846; Horn, Spinozas Staatslehre, Dessau 1851 (2. Aufl. Dresden 1863); Hartenstein, de notionum iuris et civitatis, quas Ben. Spinoza et Thomas Hobbesius proponunt, similitudine et dissimilitudine, Leipzig 1856 und 57 (wiederabgedruckt in Historisch-philosophische Abhandlungen, Leipzig 1870, S. 216—240); Laspeyres, Geschichte der volkswirtschaftlichen Anschauungen der Niederländer und ihrer Litteratur zur Zeit der Republik, Leipzig 1863; Assarson, Om Spinoza's statslära och dess förhållande tell Hobbes och Rousseau, Lund 1864; Dessauer, Spinoza und Hobbes, Breslau 1868; Gaspary, Spinoza und Hobbes, Berlin 1873; Kriegsmann, Die Rechts- und Staatstheorie des B. von Spinoza, Wandsbek 1878; Salinger, Spinozas Lehre von der Selbsterhaltung, Berlin 1881; Hoff, Die Staatslehre Spinozas, Berlin 1895; Otto, Zur Beurteilung und Würdigung der Staatslehre Spinozas, Darmstadt 1897; Menzel, Wandlungen in der Staatslehre Spinozas, in Festschrift zum 70. Geburtstage Ungers, Stuttgart 1898; Meijer, Wie sich Spinoza zu den Collegianten verhielt, in Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. XV, 1902, S. 1—31; Menzel, Spinoza und die Collegianten, in Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. XV, 1902, S. 277—298; Meijer, Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum, in Arch. f. Gesch. d. Phil., B. XVI, 1903, S. 455—485; Duff, Spinoza's political and ethical philosophy, Glasgow 1903; Worm, Spinozas Naturrecht, in Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. XVII, 1904, S. 500—515.

Abhandlung

über die

Verbesserung des Verstandes

und über den Weg,
auf dem er am besten zur wahren Erkenntnis
der Dinge geleitet wird.

Nachdem die Erfahrung mich gelehrt hat, daß alles, was im gewöhnlichen Leben sich häufig uns bietet, eitel und wertlos ist, da ich sah, daß alles, was und vor welchem ich mich fürchtete, nur insofern Gutes oder Schlimmes in sich enthielt, als die Seele davon bewegt wurde, so beschloß ich endlich nachzuforschen, ob es irgend etwas gebe, das ein wahres Gut sei, dessen man teilhaft werden könne, und von dem allein, mit Ausschluß alles Übrigen, die Seele ergriffen werde, ja ob es etwas gebe, durch das ich, wenn ich es gefunden und erlangt, eine beständige und vollkommene Freude auf immerdar genießen könne. (2) Ich sage: ich beschloß endlich; denn auf den ersten Blick schien es nicht ratsam, für etwas noch Ungewisses das Gewisse aufzugeben. Ich sah nämlich die Vorteile, die man durch Ehre und Reichtum erlangt, und ich sah, daß ich es aufgeben müsse, nach ihnen zu trachten, wenn ich mich ernstlich um ein Anderes, Neues bemühen wollte. Und wenn doch vielleicht das höchste Glück in ihnen läge, so sah ich wohl, daß ich seiner verlustig gehen müßte; wenn es aber nicht darin läge, und ich mich doch nur um diese Dinge bemühte, so müßte ich ebenfalls das höchste Glück entbehren. (3) Ich überlegte also, ob es wohl möglich wäre, zu einer neuen Lebenseinrichtung oder wenigstens zu einer Gewißheit hierüber zu gelangen, ohne die Ordnung und Gewohnheit meines Lebens zu ändern, was ich oft vergebens versucht habe. Dasjenige nämlich, worum es sich im Leben am meisten handelt und was die Menschen, wie ihre Taten zeigen, als höchstes Gut ansehen,

[Opp. posth. 357. Vloten 3. Bruder §§ 1—3.]

läßt sich auf diese dreie zurückführen: nämlich auf Reichtum, Ehre und Sinnenlust. Durch diese drei wird der Geist so sehr in Anspruch genommen, daß er an ein andres Gut nicht denken kann. (4) Denn was die Sinnenlust angeht, so wird die Seele so von ihr umstrickt, als sei es ein wirkliches Gut, in dem sie ruhe, und dadurch wird sie vollkommen verhindert, an etwas anderes zu denken. Aber auf ihren Genuß folgt die größte Unlust, die den Geist wenn nicht vernichtet so doch verwirrt und abstumpft. Durch das Streben nach Ehre und Reichtum wird der Geist nicht weniger eingenommen, zumal wenn sie um ihrer selbst willen gesucht werden[1]), denn dann gelten sie als das höchste Gut. (5) Durch die Ehrsucht wird der Geist noch viel mehr eingenommen, denn die Ehre gilt immer als Gut an sich und als letzter Zweck, nach dem sich alles richtet. Sodann haben diese nicht wie die Sinnenlust die Reue im Gefolge; vielmehr steigert sich die Freude daran, je mehr man davon besitzt, und so werden wir immer mehr und mehr verlockt, beides Besitz und Freude zu vermehren. Wenn wir uns aber einmal in unsren Hoffnungen getäuscht sehen, dann entsteht daraus die größte Unlust. Schließlich ist die Ehrsucht darum ein großes Hemmnis, weil wir, um sie zu befriedigen, unser Leben notwendig nach den Begriffen der Menschen richten müssen, meiden, was sie in der Regel meiden, und suchen, was sie suchen.

(6) Da ich also sah, daß dieses alles dem Streben nach einer neuen Lebenseinrichtung im Wege stehe, ja daß es ihm so sehr entgegengesetzt sei, daß man notwendig auf das eine oder auf das andere ver-

[1]) Dies hätte weitläufiger und ausführlicher erläutert werden können durch Unterscheidung des Reichtums, je nachdem er um seiner selbst willen oder aus Ehrsucht oder um der Sinnenlust willen oder wegen der Gesundheit und zur Förderung der Künste und Wissenschaften erstrebt wird. Doch möge es auf die passende Stelle aufgespart bleiben, weil hier der Ort nicht ist, all das so eingehend zu untersuchen.

[Opp. posth. 357—358. Vloten 3—4. Bruder §§ 3—6.]

zichten müsse, so war ich gezwungen, zu untersuchen, was für mich das Nützlichere wäre; denn ich schien ja, wie gesagt, ein gewisses Gut für ein ungewisses aufgeben zu wollen. Nachdem ich aber ein wenig über diese Sache nachgedacht, fand ich zunächst: wenn ich auf jene Dinge verzichten und zu einer neuen Lebenseinrichtung greifen wollte, so würde ich ein seiner Natur nach ungewisses Gut — wie wir aus dem Gesagten klar entnehmen können — aufgeben für ein ebenfalls ungewisses Gut, aber ungewiß nicht seiner Natur nach — denn ich suchte ja ein dauerndes Gut —, ungewiß nur, ob es zu erlangen wäre. (7) Durch anhaltendes Nachdenken kam ich aber zu der Einsicht, daß ich dann — sofern ich es nur gründlich zu erwägen vermöchte — gewisse Übel für ein gewisses Gut aufgeben würde. Ich sah nämlich, daß ich mich in der größten Gefahr befand und deshalb gezwungen war, ein wenn auch ungewisses Heilmittel mit aller Kraft zu suchen; wie ein Todkranker, der seinen gewissen Tod voraussieht, wenn nicht ein Heilmittel angewandt wird, nach diesem wenn auch ungewissen Mittel mit aller Kraft suchen muß, denn auf ihm beruht seine ganze Hoffnung. Alle jene Dinge aber, denen die Menge nachgeht, bieten nicht nur kein Mittel zur Erhaltung unseres Seins, sondern hindern sie sogar. Und häufig sind sie die Ursache des Untergangs derer, die sie besitzen[1]), — wenn man es so nennen darf — immer aber die Ursache des Untergangs derer, die von ihnen besessen werden.

(8) Es gibt ja viele Beispiele von Menschen, die um ihres Reichtums willen Verfolgung bis zum Tod erlitten haben, und auch von solchen, die, um Schätze zu erwerben, sich so vielen Gefahren ausgesetzt haben, daß sie schließlich ihre Torheit mit dem Leben büßen mußten. Nicht minder häufig sind die Beispiele von solchen, die, um Ehre zu erringen oder zu behaupten, das Schlimmste erduldet haben. Zahllos sind endlich die Beispiele derer, die durch allzu große Sinnenlust

[1]) Dies ist eingehender darzutun.

[Opp. posth. 358—359. Vloten 4—5. Bruder §§ 6—8.]

sich einen vorzeitigen Tod bereitet haben. (9) Diese Übel schienen mir ferner daraus entstanden zu sein, daß alles Glück oder Unglück allein in der Beschaffenheit des Gegenstandes liegt, dem wir in Liebe anhangen. Denn über das, was man nicht liebt, wird niemals ein Streit entstehen; keine Trauer wird sein, wenn es zugrunde geht, kein Neid, wenn es ein anderer besitzt, keine Furcht, kein Haß, mit einem Wort keinerlei Erregungen der Seele; denn all das findet sich nur bei der Liebe zu solchen Dingen, die zugrunde gehen können, wie es die alle sind, von denen wir eben gesprochen haben. (10) Aber die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Ding nährt die Seele mit reiner Freude und ist frei von aller Unlust, was sehr zu erwünschen und mit aller Kraft zu erstreben ist. Aber ich habe nicht ohne Grund die Worte gebraucht: sofern ich es nur gründlich zu erwägen vermöchte. Denn obwohl ich es im Geiste so klar erkannte, konnte ich doch nicht von mir abthun alle Habgier, Sinnenlust und Ehrsucht.

(11) Das eine erfuhr ich, daß der Geist, solange er mit diesem Gedanken sich beschäftigte, von jenen Dingen sich abwandte und ernstlich über eine neue Lebenseinrichtung nachdachte. Das gereichte mir zu großem Troste, denn ich sah, daß jene Übel nicht derart wären, daß sie keinen Gegenmitteln weichen wollten. Wohl waren anfangs diese Pausen selten und von sehr kurzer Dauer; nachdem mir aber das wahre Gut mehr und mehr bekannt wurde, waren sie häufiger und länger. Namentlich geschah dies, nachdem ich eingesehen hatte, daß der Erwerb des Geldes oder Sinnenlust und Ehre so lange schädlich seien, als sie ihrer selbst wegen, nicht als Mittel zu anderen Zwecken erstrebt würden. Denn sobald sie bloß als Mittel erstrebt werden, werden sie ein Maß innehalten und durchaus nicht schaden; im Gegenteil werden sie den Zweck, um dessentwillen sie erstrebt werden, beträchtlich fördern, wie ich an gehöriger Stelle zeigen werde.

(12) Hier will ich nur kurz sagen, was ich unter

[Opp. posth. 359—360. Vloten 5. Bruder §§ 8—12.]

dem wahren Gut verstehe, und zugleich, was das höchste Gut (summum bonum) ist. Zum richtigen Verständnis ist zu bemerken, daß die Begriffe gut und schlecht nur eine beziehungsweise Bedeutung haben, so daß ein und dasselbe Ding je nach den verschiedenen Rücksichten gut und schlecht heißen kann, gerade wie es mit den Begriffen vollkommen und unvollkommen geht. Denn nichts kann, seiner Natur nach betrachtet, vollkommen oder unvollkommen heißen, namentlich wenn wir wissen, daß alles, was geschieht, nach ewiger Ordnung und nach bestimmten Naturgesetzen geschieht. (13) Allein der Mensch in seiner Schwäche kann jene Ordnung mit seinem Denken nicht erfassen, und inzwischen erdenkt er sich eine menschliche Natur viel stärker als die seinige; er sieht kein Hindernis, eine solche Natur zu erlangen, und wird dadurch angetrieben, die Mittel zu suchen, die ihn zu einer solchen Vollkommenheit führen können. Alles was zum Mittel dienen kann, um zu diesem Ziele zu gelangen, heißt ein wahres Gut. Das höchste Gut aber ist es, dahin zu gelangen, daß man womöglich mit anderen Individuen einer solchen Natur teilhaft werde. Welcher Art aber diese Natur sei, werden wir an gehöriger Stelle zeigen, nämlich daß es die Erkenntnis der Einheit sei, die den Geist mit der gesamten Natur verbindet[1]. (14) Dies ist also das Ziel, nach dem ich strebe: eine solche Natur zu erlangen und zu suchen, daß viele sie mit mir erlangen; d. h. es gehört auch zu meinem eigenen Glücke, mir Mühe zu geben, daß viele andere dieselbe Erkenntnis haben wie ich und daß ihr Erkennen und Wollen mit meinem Erkennen und Wollen völlig übereinstimmt. Zu diesem Zwecke[2] muß man so viel von der Natur verstehen, als nötig ist, um eine solche Natur zu erlangen. Sodann muß man eine solche Ge-

[1]) Dies wird an gehöriger Stelle ausführlicher erklärt.

[2]) Es ist zu bemerken, daß es mir hier nur darauf ankommt, die zu unserem Zwecke nötigen Wissenschaften aufzuzählen, ohne mich um ihre Reihenfolge zu bekümmern.

[Opp. posth. 360—361. Vloten 5—6. Bruder §§ 12—14.]

sellschaft bilden, wie sie erforderlich ist, damit möglichst viele Menschen so leicht und sicher als möglich dahin gelangen. (15) Ferner hat man sich der Moralphilosophie und der Erziehungslehre zu befleißigen. Da die Gesundheit kein geringes Mittel ist, jenes Ziel zu erreichen, so ist eine vollständige Heilkunde auszubilden. Da man durch die Kunst vieles Schwierige leicht machen und viel Zeit und Mühe im Leben sparen kann, so darf die Mechanik in keiner Weise vernachlässigt werden. (16) Vor allem aber muß ein Mittel erdacht werden, den Verstand zu heilen, und ihn, so viel es im Anfange möglich ist, zu reinigen, damit er die Dinge glücklich, ohne Irrtum und möglichst vollkommen erkenne. Hieraus kann schon jeder sehen, daß ich alle Wissenschaften auf einen Zweck und auf ein Ziel hinleiten will[1]), nämlich darauf, jene höchste menschliche Vollkommenheit, von der wir gesprochen haben, zu erreichen. Und so werden wir all dasjenige in den Wissenschaften, das uns unserem Ziele nicht näher bringt, als unnütz verwerfen müssen; d. h. um es mit einem Wort zu sagen: wir müssen all unsere Handlungen und Gedanken auf jenes Ziel richten. (17) Da wir aber, während wir jenem Ziele zustreben und uns bemühen, den Verstand auf den richtigen Weg zu leiten, doch leben müssen, so müssen wir vor allem gewisse Lebensregeln als gut im voraus feststellen. Es sind die folgenden:

1. Man rede nach der Fassungskraft der Menge und tue alles, was nicht an der Erreichung des Zieles hindert. Denn wir können nicht wenig Vorteil von der Menge erlangen, wenn wir so weit als möglich ihrer Fassungskraft Rechnung tragen. Dazu kommt, daß man die Menschen dadurch geneigt macht, der Wahrheit ein williges Ohr zu leihen.

2. Vergnügen genieße man in dem Maße, als es zur Erhaltung der Gesundheit ausreicht.

---

[1]) Alle Wissenschaften haben nur einen Zweck, auf den sie hinzuleiten sind.

[Opp. posth. 361. Vloten 6—7. Bruder §§ 14—17.]

3. Man suche endlich nur so viel Geld oder andere Dinge zu erwerben, als erforderlich ist, um Leben und Gesundheit zu erhalten und die Landessitten, sofern sie unserem Ziele nicht widerstreiten, zu beobachten.

---

(18) Nach diesen Sätzen will ich zum ersten, was vor allem geschehen muß, schreiten, nämlich dazu, den Verstand zu verbessern und ihn geschickt zu machen, die Dinge so zu erkennen, wie es zur Erreichung unseres Zieles nötig ist. Damit dies geschehe, verlangt die natürliche Ordnung, daß ich hier alle Arten des Erkennens (modi percipiendi) aufführe, die ich bislang gehabt habe, um etwas zweifellos zu bejahen oder zu verneinen, um dann die beste von allen auszuwählen und damit zugleich meine Kräfte und die Natur, die ich zu vervollkommnen strebe, kennen zu lernen.

(19) Wenn ich genau aufmerke, können sie alle in der Hauptsache auf vier zurückgeführt werden.

1. Es gibt ein Wissen (perceptio), das wir durch Hörensagen (ex auditu), oder durch irgend ein sogenanntes beliebiges Zeichen erhalten haben.

2. Es gibt ein Wissen, das wir durch eine unbestimmte Erfahrung (experientia vaga) erhalten haben, d. h. durch eine Erfahrung, die nicht vom Verstande bestimmt wird. Man nennt sie aber doch Erfahrung, weil sie von Ungefähr so sich bietet, und weil wir kein anderes Erfahrungsmoment haben, das ihr widerstreitet; deshalb gilt sie uns gleichsam als unerschütterlich.

3. Es gibt ein Wissen, bei dem das Wesen einer Sache aus einer anderen Sache erschlossen wird, aber nicht auf adäquate Weise. Das ist der Fall, wenn man entweder von einer Wirkung (effectus) auf die Ursache schließt[1]), oder wenn man einen

---

[1]) Wenn dies geschieht, erkennen wir außer dem, was wir in der Wirkung beobachten, noch nichts von der

[Opp posth. 361—362. Vloten 7—8. Bruder §§ 17—19.]

Schluß zieht aus etwas Allgemeinem, das stets von einer Eigenschaft begleitet erscheint.

4. Endlich gibt es ein Wissen, bei dem die Sache bloß aus ihrem Wesen, oder durch die Erkenntnis ihrer nächsten Ursache begriffen wird.

(20) Das alles will ich durch Beispiele erläutern. Nur durch Hörensagen weiß ich meinen Geburtstag und daß ich die und die Eltern hatte und ähnliches, woran ich nie gezweifelt habe. — Durch unbestimmte Erfahrung weiß ich, daß ich sterben werde. Das behaupte ich deshalb, weil ich andere mir ähnliche Wesen sterben sah, obwohl nicht alle gleich lange Zeit lebten, noch auch an der gleichen Krankheit starben. Dann weiß ich durch unbestimmte Erfahrung, daß Öl ein geeignetes Mittel ist, die Flamme zu nähren, und daß das Wasser sie löscht. Ich weiß auch, daß der Hund ein bellendes und der Mensch ein vernunftbegabtes Geschöpf ist. Und so kenne ich fast alles, was zum Gebrauche des Lebens gehört. — (21) Aus einer anderen Sache aber schließen wir so: Nachdem wir klar begriffen haben, daß wir einen solchen und keinen anderen Körper empfinden, dann, sage ich, schließen wir daraus, daß die Seele mit dem Körper vereinigt ist[1]), eine Vereinigung, die die Ursache unserer Empfindung bildet. Aber welcher

---

Ursache. Das geht offenbar daraus schon hervor, daß man dann die Ursache nur mit sehr allgemeinen Ausdrücken erklärt, wie: „also gibt es etwas", „also gibt es eine Kraft" usw. Oder auch daraus, daß man die Ursache negativ ausdrückt: „also gibt es das oder jenes nicht" usw. Günstigenfalls wird der Ursache etwas zugeschrieben wegen der Wirkung, was klar zu erkennen ist, wie ich an einem Beispiele zeigen werde; aber es betrifft nur Eigenschaften, nicht das eigentümliche Wesen einer Sache.

[1]) Aus diesem Beispiel ist klar zu ersehen, was ich eben bemerkt habe. Denn unter jener Vereinigung verstehen wir nichts als die Empfindung selbst, nämlich die Empfindung einer Wirkung, aus der wir auf die Ursache, von der wir nichts erkennen, schlossen.

[Opp. posth. 362—363. Vloten 8. Bruder §§ 19—21.]

Art diese Empfindung und Vereinigung ist[1]), können wir schlechterdings daraus nicht erkennen. Oder nachdem ich das Wesen des Sehens erkannt habe und seine Eigenschaft kenne, daß eine und dieselbe Sache auf große Entfernung hin kleiner erscheint als in der Nähe, so schließe ich daraus, daß die Sonne größer ist als sie erscheint und dergleichen mehr. — (22) Endlich wird eine Sache bloß aus ihrem Wesen heraus begriffen, wenn ich daraus, daß ich irgend etwas kenne, weiß, was es heißt: etwas kennen; oder wenn ich daraus, daß ich das Wesen der Seele kenne, weiß, daß sie mit dem Körper vereinigt ist. Durch dieselbe Erkenntnis wissen wir, daß zwei und drei fünf sind, oder daß zwei Linien, die einer dritten parallel sind, auch untereinander parallel sind, u. s. w. Doch war das, was ich bisher durch diese Erkenntnisart verstehen konnte, sehr wenig.

(23) Um das alles verständlicher zu machen, will ich nur ein einziges Beispiel nehmen. Es sind drei Zahlen gegeben, und es wird nun die vierte gesucht, die sich zur dritten verhalten soll, wie die zweite zur ersten. Kaufleute pflegen in diesem Falle zu sagen, sie wüßten, was zu tun sei, um die vierte Zahl zu finden; denn sie haben das Verfahren noch im Gedächtnis, das sie nur als solches ohne Beweis von ihren Lehrern gehört haben. — Andere aber bilden aus der Erfahrung, die sie mit einfachen Zahlen

[1]) Ein solcher Schluß ist zwar gewiß, aber doch nicht genügend zuverlässig, wenn man nicht äußerst vorsichtig ist; sonst wird man sogleich in Irrtümer verfallen. Denn sobald man die Dinge so abstrakt, nicht ihrem wahren Wesen nach begreift, werden sie sofort von der Einbildungskraft verwirrt. Denn was an sich eines ist, stellen sich die Menschen als vielfach vor. Denn was sie abstrakt, gesondert und verwirrt auffassen, dem legen sie Namen bei, die sie sonst zur Bezeichnung anderer ihnen geläufigerer Dinge gebrauchen. Daher kommt es dann, daß sie jene Dinge ebenso vorstellen wie die, denen sie zuerst diese Namen beigelegt haben.

[Opp. posth. 363—364. Vloten 8—9. Bruder §§ 21—23.]

machen, einen allgemeinen Satz, vorausgesetzt daß sich die vierte Zahl von selbst ergibt, wie bei den Zahlen 2, 4, 3, 6. Dabei finden sie, daß die zweite mit der dritten multipliziert und das Produkt durch die erste dividiert als Quotienten 6 ergibt. Da sie also sehen, daß dieselbe Zahl herauskommt, die sie ohne dieses Verfahren als die Proportionalzahl kannten, so schließen sie daraus, daß das Verfahren gut sei, um immer die vierte Proportionalzahl zu finden. —

(24) Die Mathematiker aber wissen gemäß dem Beweise von Lehrsatz 19 Buch 7 des Euklid, welche Zahlen untereinander proportional sind, nämlich aus dem Wesen der Proportion und aus ihrer Eigenschaft, daß das Produkt der ersten und vierten dem der zweiten und dritten Zahl gleich ist. Aber dennoch sehen sie nicht die Proportionalität der gegebenen Zahlen adäquat, und wenn sie sie sähen, so sehen sie sie doch nicht vermöge jenes Lehrsatzes, sondern intuitiv, ohne ein Verfahren anzuwenden. (25) Um nun aus diesen Arten des Erkennens die beste auszuwählen, ist es erforderlich, die zur Erreichung unseres Zweckes notwendigen Mittel kurz aufzuzählen. Es sind die folgenden:

1. Wir müssen unsere Natur, die wir zu vervollkommnen streben, genau kennen, und zugleich auch so viel von der Natur der Dinge, als notwendig ist.

2. Daraus haben wir die Unterschiede, Übereinstimmungen und Gegensätze der Dinge richtig herzuleiten.

3. Daraus müssen wir richtig erkennen, was die Dinge erleiden können und was nicht.

4. Dies muß mit der Natur und dem Vermögen des Menschen verglichen werden. Daraus wird sich leicht ergeben, bis zu welcher Stufe der Vollkommenheit der Mensch gelangen kann.

(26) Nach diesen Betrachtungen wollen wir sehen, welche Art des Erkennens wir zu wählen haben.

Was die erste Art anbelangt, so ist an sich klar, daß wir vom Hörensagen, abgesehen davon, daß die Sache sehr ungewiß bleibt, nie ihr Wesen

erkennen, wie das ja aus unserem Beispiel hervorgeht. Da man das eigentümliche Dasein (existentia) einer Sache nicht erkennt, wie später gezeigt wird, wenn man ihr Wesen (essentia) nicht erkennt, so ziehen wir daraus den bündigen Schluß, daß jede Gewißheit, die wir nur vom Hörensagen haben, von der Wissenschaft auszuschließen ist. Denn das bloße Hörensagen, ohne daß ihm ein eigenes Verstehen vorausging, wird auf niemanden Eindruck machen.

(27) Was die zweite Art anbelangt[1]), so kann man auch von ihr nicht sagen, daß sie eine Idee von jener gesuchten Proportion gebe. Abgesehen davon, daß sie eine sehr ungewisse Sache ist und keinen Abschluß hat, wird niemand auf diese Art in Dingen der Natur etwas anderes als Accidenzen begreifen. Klar erkannt werden sie nur, wenn man ihr Wesen zuvor erkannt hat. Daher ist auch diese Art auszuschließen.

(28) Von der dritten Art kann man in gewisser Weise sagen, daß sie die Idee einer Sache gebe, und daß man ohne Gefahr eines Irrtums Schlüsse ziehen könne. Dennoch wird sie an sich kein Mittel sein, unsere Vollkommenheit zu erlangen.

(29) Bloß die vierte Art erfaßt das adäquate Wesen (essentia adaequata) einer Sache ohne die Gefahr eines Irrtums. Deshalb müssen wir sie vorzugsweise gebrauchen. Wie man sie anzuwenden hat, um durch diese Erkenntnisart unbekannte Dinge zu erkennen, und zugleich wie es möglichst bündig geschieht, will ich mich bemühen auseinanderzusetzen.

---

(30) Nachdem wir gesehen, welche Erkenntnisart (cognitio) uns nötig ist, muß der Weg und die Methode angegeben werden, um die zu erkennenden

[1]) Hier werde ich etwas ausführlicher von der Erfahrung handeln und die Methode der Empiriker und der neueren Philosophen prüfen.

[Opp. posth. 364—365. Vloten 10. Bruder §§ 26—30.]

Dinge vermöge dieser Erkenntnisart zu erkennen. Zu diesem Zwecke ist zuerst in Betracht zu ziehen, daß es sich nicht um eine Untersuchung ins Unendliche handeln wird. Denn um die beste Methode zur Erforschung der Wahrheit zu finden, ist keine andere Methode nötig, um die Methode zur Erforschung der Wahrheit selbst zu erforschen; und zur Erforschung der zweiten ist keine dritte nötig u. s. f. ins Unendliche. Denn auf diese Weise würde man niemals zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, vielmehr würde man überhaupt zu keiner Erkenntnis gelangen. Damit verhält es sich gerade so wie mit den konkreten Werkzeugen, bei denen man in gleicher Weise argumentieren könnte. Denn um Eisen zu schmieden, ist ein Hammer vonnöten, und um einen Hammer zu erhalten, muß man ihn vorher verfertigen. Dazu braucht man einen anderen Hammer und andere Werkzeuge, und auch um diese zu bekommen, sind wieder andere Werkzeuge nötig, und so fort ins Unendliche. Und so könnte jemand — freilich ohne Erfolg — zu beweisen versuchen, daß die Menschen nicht die Macht hätten, Eisen zu schmieden. (31) Die Menschen haben vielmehr im Anfang mit ihren angeborenen Werkzeugen gewisse sehr leichte Dinge, wenn auch mit Mühe und unvollkommen, zustande gebracht. Hatten sie diese verfertigt, dann machten sie schon schwierigere mit geringerer Mühe und vollkommener, und so ging es stufenweise von den einfachsten Arbeiten zu Werkzeugen, und von den Werkzeugen wieder zu anderen Arbeiten und Werkzeugen, bis sie es schließlich dazu brachten, daß sie so viele schwierige Dinge mit geringer Mühe fertig bringen. In der gleichen Weise bildet sich auch der Verstand vermöge seiner angeborenen Kraft[1]) Verstandeswerkzeuge, durch die er wieder andere Kräfte zu neuen

[1]) Unter angeborener Kraft verstehe ich das, was nicht in uns durch äußere Ursachen bewirkt wird; ich werde es später in meiner Philosophie erklären.

[Opp. posth. 365—366. Vloten 10—11. Bruder §§ 30—31.]

Verstandeswerken[1]) erlangt, und aus diesen Werken wiederum andere Werkzeuge oder das Vermögen, weiter zu forschen, und so schreitet er von Stufe zu Stufe weiter, bis er auf dem Gipfel der Weisheit steht. (32) Daß es sich wirklich mit dem Verstande so verhält, ist leicht einzusehen, wenn man weiß, worin die Methode der Erforschung der Wahrheit besteht, und welcher Art jene angeborenen Werkzeuge sind, die man allein braucht, um andere Werkzeuge zum weiteren Fortschreiten mit ihnen zu verfertigen. Um dies darzutun, fahre ich so fort:

(33) Die wahre Idee[2]) — denn wir haben eine wahre Idee — ist verschieden von ihrem Gegenstande (ideatum). Denn ein anderes ist der Kreis, ein anderes die Idee des Kreises. Denn die Idee des Kreises ist nicht etwas, das eine Peripherie und einen Mittelpunkt hat wie der Kreis selbst. Da die Idee also etwas von ihrem Gegenstande Verschiedenes ist, so wird sie auch etwas an sich Erkennbares sein; d. h. die Idee hinsichtlich ihres formalen Seins kann den Gegenstand eines anderen objektiven Seins bilden, und dieses andere objektive Sein wiederum ist an sich betrachtet ebenfalls etwas Wirkliches und Erkennbares und so ins Unendliche. (34) Peter z. B. ist etwas Wirkliches. Die wahre Idee von Peter ist aber das objektive Sein (essentia obiectiva) des Peter und an sich etwas Wirkliches und von Peter selbst völlig verschieden. Da also die Idee des Peter etwas Wirkliches ist, das sein eigentümliches Sein hat, so wird sie auch etwas Erkennbares sein, also der Gegenstand einer anderen Idee und zwar einer Idee, die objektiv all das in sich schließt, was die Idee des Peter formal hat. Und wiederum hat

---

[1]) Hier nenne ich sie Werke; in meiner Philosophie werde ich erklären, was sie sind.

[2]) Es ist zu bemerken, daß ich nicht nur das eben Gesagte dartun will, sondern auch zeigen will, daß wir bis hierher richtig vorgegangen sind, und zugleich noch manches andere, das zu wissen sehr notwendig ist.

[Opp. posth. 366. Vloten 11—12. Bruder §§ 31—34.]

diese Idee von der Idee des Peter ihr Sein (essentia), das ebenfalls Gegenstand einer anderen Idee sein kann, und so ins Unendliche. Das kann jeder an sich selbst erfahren, indem er bemerkt, daß er weiß, was Peter ist, und daß er weiß es zu wissen, und wiederum weiß, daß er weiß es zu wissen u. s. w. Es ergibt sich daraus, daß es, um das Wesen des Peter zu erkennen, nicht nötig ist, die Idee des Peter selbst zu erkennen und noch viel weniger die Idee von der Idee des Peter. Das ist dasselbe, als wenn ich sagte, es sei nicht nötig, daß ich weiß, ich wisse, und noch viel weniger, daß ich weiß, ich wisse, daß ich weiß. Das ist gerade so wenig nötig, als man, um das Wesen des Dreiecks zu erkennen, das Wesen des Kreises kennen muß.[1]) Aber bei jenen Ideen ist das Gegenteil der Fall. Denn um zu wissen, daß ich weiß, muß ich notwendig vorher wissen. (35) Daraus geht klar hervor, daß die Gewißheit nichts anderes ist, als das objektive Sein selbst; d. h. die Art, wie wir das formale Sein (essentia formalis) empfinden, ist die Gewißheit selbst. Daraus geht wiederum hervor, daß es zur Gewißheit über die Wahrheit keines anderen Kennzeichens bedarf, als daß man die wahre Idee hat. Denn wie ich gezeigt habe, ist es nicht nötig, daß ich weiß, ich wisse, daß ich weiß. Daraus geht wiederum hervor, daß niemand wissen kann, was die völlige Gewißheit ist, es sei denn, daß er die adäquate Idee oder das objektive Sein einer Sache besitzt; denn Gewißheit und objektives Sein sind ja dasselbe. (36) Wenn also die Wahrheit keines Kennzeichens bedarf, sondern wenn es genügt, das objektive Sein der Dinge oder, was dasselbe ist, ihre Ideen zu haben, um jeden Zweifel zu heben; so folgt

[1]) Es ist zu bemerken, daß wir hier nicht untersuchen, in welcher Weise uns das erste objektive Sein angeboren ist. Denn das gehört zur Erforschung der Natur, woselbst es ausführlicher erklärt und wo zugleich gezeigt wird, daß es außer der Idee weder eine Bejahung noch eine Verneinung und auch keinen Willen gibt.

[Opp. posth. 366—367. Vloten 12. Bruder §§ 34—36.]

daraus, daß die wahre Methode nicht darin bestehen kann, nachdem man die Ideen erlangt hat, noch nach einem Kennzeichen der Wahrheit zu suchen, sondern daß die wahre Methode vielmehr der Weg ist, die Wahrheit selbst oder das objektive Sein der Dinge oder ihre Ideen (denn all das bezeichnet ja ein und dasselbe) in gehöriger Ordnung aufzusuchen[1]). (37) Wiederum muß die Methode notwendig von dem Folgerungsverfahren (ratiocinatio) und dem Erkenntnisvermögen (intellectio) reden; d. h. die Methode ist nicht das Folgern selbst, um die Ursachen der Dinge zu erkennen, geschweige denn das Erkennen der Ursachen der Dinge. Sie ist vielmehr nur das Erkennen dessen, was die wahre Idee ist, indem sie diese von den übrigen Vorstellungen (perceptiones) unterscheidet und ihre Natur erforscht, damit wir dann unser Erkenntnisvermögen kennen und den Geist dazu anhalten, daß er nach jener Norm alles erkennt, was zu erkennen ist, indem sie als Hülfsmittel gewisse Regeln gibt und auch dafür sorgt, daß der Geist nicht durch unnütze Dinge ermüdet wird. (38) Daraus ergibt sich, daß die Methode nichts anderes ist als die reflektierte (ins Bewußtsein erhobene) Erkenntnis oder die Idee von der Idee. Und da es keine Idee von der Idee geben kann, wenn es nicht vorher eine Idee gibt, so wird es keine Methode geben, ohne daß vorher eine Idee gegeben ist. Daher wird das die richtige Methode sein, welche zeigt, wie der Geist nach der Norm der gegebenen wahren Idee zu leiten ist.

Da ferner das Verhältnis, das zwischen zwei Ideen besteht, dasselbe ist wie das Verhältnis zwischen dem formalen Sein jener Ideen, so folgt daraus, daß die reflektierte Erkenntnis von der Idee des vollkommensten Wesens vorzüglicher sein wird als die reflektierte Erkenntnis der übrigen Ideen. Das heißt: die vollkommenste Methode wird die sein, die zeigt, wie der Geist nach der Norm der gegebenen Idee des

---

[1]) Was es heißt „in der Seele suchen", wird in meiner Philosophie erklärt.

[Opp. posth. 367—368. Vloten 12—13. Bruder §§ 36—38.]

vollkommensten Wesens zu leiten ist. (39) Daraus ist leicht zu ersehen, wie der Geist, indem er mehr erkennt, zugleich weitere Werkzeuge erlangt, mit deren Hülfe er in der Folge leichter erkennen kann. Denn wie man aus dem Gesagten entnehmen kann, muß vor allem in uns die wahre Idee vorhanden sein wie ein angeborenes Werkzeug; hat man sie erkannt, dann erkennt man zugleich den Unterschied, der zwischen einer solchen Vorstellung (perceptio) und allen übrigen besteht. Darin besteht der eine Teil der Methode. Und da es sich von selbst versteht, daß der Geist sich um so besser erkennt, je mehr er von der Natur erkennt, so erhellt daraus, daß dieser Teil der Methode um so vollkommener sein wird, je mehr der Geist erkennt, und daß er dann am vollkommensten sein wird, wenn der Geist auf die Erkenntnis des vollkommensten Wesens sich richtet oder dazu sich zurückwendet. (40) Je mehr ferner der Geist weiß, desto besser erkennt er auch seine Kräfte und die Ordnung der Natur. Je besser er aber seine Kräfte erkennt, desto leichter kann er sich selbst leiten und sich Regeln setzen. Und je besser er die Ordnung der Natur erkennt, desto leichter kann er sich vor unnützen Dingen hüten. Darin besteht, wie gesagt, die ganze Methode. (41) Dazu kommt noch, daß die Idee sich gerade so objektiv verhält wie ihr Gegenstand realiter. Wenn es also in der Natur irgend etwas gäbe, das gar keine Gemeinschaft mit andern Dingen hätte, und wenn sein objektives Sein gegeben wäre, das ja durchaus mit dem formalen Sein übereinstimmen müßte, dann hätte auch dieses keine Gemeinschaft mit den anderen Ideen[1]), d. h. wir könnten nichts daraus schließen. Andrerseits werden die Dinge, die mit anderen Dingen Gemeinschaft haben, wie alles, was in der Natur existiert, erkannt werden, und auch ihr objektives Sein wird dieselbe Gemeinschaft haben, d. h. andere Ideen werden aus ihnen hergeleitet werden, die ihrerseits

[1]) Gemeinschaft mit anderen Dingen haben heißt: von andern hervorgebracht werden oder andere hervorbringen.

[Opp. posth. 368. Vloten 13—14. Bruder §§ 38—41.]

wieder Gemeinschaft mit anderen haben, und so werden die Werkzeuge zum weiteren Fortschreiten wachsen. Das war es, was ich zu beweisen versuchte. (42) Aus dem zuletzt Gesagten, daß nämlich eine Idee durchaus mit ihrem formalen Sein übereinstimmen müsse, ergibt sich ferner wiederum, daß unser Geist, um völlig ein Abbild der Natur zu sein, alle seine Ideen aus der Idee herleiten muß, die den Ursprung und die Quelle der gesamten Natur darstellt, so daß diese auch die Quelle der übrigen Ideen ist.

(43) Hier wird man sich vielleicht wundern, daß wir unsere Behauptung, die gute Methode sei die, welche zeigt, wie der Geist nach der Norm der gegebenen wahren Idee zu leiten sei, durch Folgerungen beweisen wollen. Denn das scheint doch zu zeigen, daß es nicht schon von selbst bekannt ist. Und man könnte sogar fragen, ob wir richtig geschlossen haben. Denn wenn wir richtig schließen, müssen wir mit der gegebenen Idee beginnen, und da, um mit der gegebenen Idee zu beginnen, es eines Beweises bedarf, müßten wir unseren Schluß wiederum beweisen und dann wieder jenen anderen und so bis ins Unendliche. (44) Was ich darauf zu erwidern habe, ist dieses. Wenn jemand zufällig so vorgegangen wäre, die Natur zu erforschen, daß er nach der Norm der gegebenen wahren Idee in gehöriger Ordnung andere Ideen erlangt hätte, dann würde er niemals an der Wahrheit des Gefundenen zweifeln[1]), weil ja die Wahrheit, wie wir gezeigt haben, sich selbst offenbart; es würde ihm auch von selbst alles zugeflossen sein. Weil dies aber nie oder doch nur selten der Fall ist, war ich genötigt, jenes so ins Licht zu stellen, damit wir das, was wir durch Zufall nicht zu erlangen vermögen, doch nach vorbedachtem Plane erlangen. Damit sollte zugleich gezeigt werden, daß wir zum Beweise der Wahrheit und zu einer richtigen Folgerung kein weiteres Werkzeug brauchen als eben die Wahrheit und die richtige Folgerung. Denn die Richtigkeit

[1]) So wenig wie wir hier an unserer Wahrheit zweifeln.

[Opp. posth. 369. Vloten 14. Bruder §§ 41—44.]

der Folgerung habe ich durch richtiges Folgern bewiesen und suche sie noch zu beweisen. (45) Dazu kommt noch, daß auf diese Weise die Menschen an inneres Nachdenken gewöhnt werden. Der Grund aber, weshalb es sich bei der Erforschung der Natur so selten trifft, daß nach gehöriger Ordnung verfahren wird, liegt in den Vorurteilen, deren Ursachen ich nachher in meiner Philosophie erklären werde. Ein weiterer Grund liegt darin, daß es einer weitgehenden und genauen Unterscheidung bedarf, wie ich später zeigen werde, was sehr mühsam ist. Endlich liegt es an der Beschaffenheit der menschlichen Natur, die, wie schon gezeigt, durchaus veränderlich ist. Es gibt noch weitere Gründe, auf die ich aber nicht eingehen will.

(46) Nun fragt vielleicht jemand: warum ich nicht selbst sogleich und vor allem anderen die Wahrheiten der Natur nach jener Ordnung dargetan habe, da doch die Wahrheit sich selbst offenbart? Ihm antworte ich: . . . . . .

. . . . . .

. . . . . .

und zugleich warne ich ihn, daß er nicht wegen hie und da vorkommender paradoxer Sätze alles als falsch verwerfen wolle: er möge vorher die Ordnung, in der wir alles beweisen, einer Betrachtung unterziehen, dann wird er die Gewißheit erlangen, daß wir die Wahrheit getroffen haben. Das war also die Ursache, warum ich jenes vorausschickte.

(47) Wenn nachher vielleicht ein Skeptiker über die erste Wahrheit selbst und über alles, was wir nach ihrer Norm ableiten, noch Zweifel hegt, dann würde er sicherlich gegen sein besseres Wissen reden, oder wir müßten gestehen, daß es Menschen gibt, die auch innerlich, im Geiste mit Blindheit geschlagen sind, sei es von der Geburt an oder durch Vorurteile, also durch irgend einen äußeren Zufall. Derart Leute wissen von sich selbst nichts. Wenn sie etwas behaupten oder bezweifeln, wissen sie nicht, daß sie behaupten oder bezweifeln. Sie sagen, sie wüßten

[Opp. posth. 369—370. Vloten 14—15. Bruder §§ 44—47.]

nichts, und selbst daß sie nichts wissen, sagen sie, wüßten sie nicht. Und selbst das sagen sie nicht mit Bestimmtheit, denn sie fürchten zuzugeben, daß sie existieren, solange sie nichts wissen. Daher müssen sie endlich schweigen, um nicht doch vielleicht etwas vorauszusetzen, was nach einer Wahrheit riecht. (48) Mit diesen Menschen kann man überhaupt nicht über Wissenschaft reden. Im Leben und im gesellschaftlichen Verkehr zwingt sie freilich die Not dazu, vorauszusetzen, daß sie existieren, und ihren Vorteil zu suchen und mit Eidschwur vieles zu bejahen und zu verneinen. Wenn man ihnen aber etwas beweisen will, dann wissen sie nicht, ob die Beweisführung richtig oder mangelhaft ist. Wenn sie verneinen, zugeben oder bestreiten, wissen sie nicht, daß sie verneinen, zugeben oder bestreiten. Daher muß man sie als Automaten ansehen, denen der Geist ganz und gar abgeht.

(49) Fassen wir nun unsere Aufgabe zusammen. Wir haben bisher

I. das Ziel gefunden, auf das wir alle unsere Gedanken richten wollen,

II. haben wir die beste Erkenntnisart (perceptio) kennen gelernt, mit deren Hilfe wir zu unserer Vollkommenheit gelangen können,

III. haben wir den ersten Weg gefunden, auf dem der Geist verharren muß, um richtig anzufangen; er besteht darin, daß er nach der Norm irgend einer gegebenen wahren Idee fortfährt, sicheren Gesetzen gemäß zu forschen. Damit dies richtig geschieht, muß die Methode folgendes leisten:

1. muß sie die wahre Idee von den übrigen Vorstellungen (perceptiones) unterscheiden und den Geist vor diesen bewahren,
2. muß sie die Regeln an die Hand geben, die unbekannten Dinge nach dieser Norm zu begreifen,
3. muß sie eine Ordnung festsetzen, damit wir uns nicht durch unnütze Dinge ermüden.

[Opp. posth. 370—371. Vloten 15—16. Bruder §§ 47—49.]

Haben wir diese Methode kennen gelernt, dann haben wir

IV. gesehen, daß sie die vollkommenste sein wird, wenn wir die Idee des vollkommensten Wesens haben werden. Daher wird in erster Linie darauf hauptsächlich zu achten sein, daß wir sobald als möglich zur Erkenntnis eines solchen Wesens gelangen.

---

(50) Beginnen wir also mit dem ersten Teil der Methode, der wie gesagt darin besteht, die wahre Idee von den übrigen Vorstellungen (perceptiones) zu unterscheiden und zu trennen, und den Geist davor zu bewahren, falsche, fingierte und zweifelhafte Ideen mit wahren zu vermengen. Ich will es hier so ausführlich wie möglich auseinandersetzen, um die Leser bei der Betrachtung einer so wichtigen Sache festzuhalten, und auch deshalb, weil es viele gibt, die selbst an dem Wahren zweifeln, weil sie nicht den Unterschied beachten, der zwischen der wahren Vorstellung und allen anderen besteht. Sie gleichen daher den Menschen, die während ihres Wachens nicht zweifelten, daß sie wachten; nachdem sie aber einmal im Traume, wie es oft geschieht, geglaubt haben wirklich zu wachen und das nachher als falsch erfanden, zweifeln sie nun sogar an ihrem wachen Zustand, was daher kommt, daß sie den Unterschied zwischen Schlaf und Wachen nicht kennen. (51) Indessen erinnere ich daran, daß ich hier das Wesen einer jeden Vorstellung und zwar durch ihre nächste Ursache nicht erklären werde, weil das zur Philosophie gehört. Vielmehr will ich bloß auseinandersetzen, was die Methode erfordert, nämlich das, worum es sich bei fingierten, falschen und zweifelhaften Vorstellungen handelt, und wie wir von allen diesen frei werden. Die erste Untersuchung richtet sich daher auf die fingierte Idee.

(52) Da alles Vorstellen (perceptio) entweder eine Sache betrifft, die als existierend betrachtet wird,

[Opp. posth. 371. Vloten 16. Bruder §§ 49—52.]

oder bloß ihr Wesen (essentia), und da Fiktionen häufiger vorkommen bei Dingen, die als existierend betrachtet werden, so werde ich zuerst von den Fiktionen sprechen, bei denen bloß die Existenz fingiert wird, während die Sache selbst, der ein solcher Zustand angedichtet wird, erkannt ist oder als erkannt vorausgesetzt wird. Ich fingiere z. B., Peter, den ich kenne, gehe nach Hause, besuche mich und ähnliches.[1]) Ich frage nun: worauf bezieht sich diese Idee? Ich sehe, daß sie sich nur auf mögliche Dinge bezieht, aber nicht auf notwendige und auch nicht auf unmögliche. (53) Unmöglich nenne ich eine Sache, deren Natur einen Widerspruch gegen ihr Dasein enthält; notwendig, deren Natur einen Widerspruch gegen ihr Nicht-Dasein enthält; möglich, deren Existenz ihrer Natur nach weder einen Widerspruch gegen ihr Dasein noch ihr Nicht-Dasein enthält, bei der vielmehr die Notwendigkeit oder Unmöglichkeit ihrer Existenz von uns unbekannten Ursachen abhängt, indes wir ihre Existenz nur fingieren; wenn uns eben ihre Notwendigkeit oder Unmöglichkeit zu existieren, die von äußeren Ursachen abhängt, bekannt wäre, könnten wir nichts über sie fingieren. (54) Daraus folgt, wenn es irgend einen Gott oder irgend ein allwissendes Wesen gibt, daß dieses unmöglich etwas fingieren könne. Denn, was uns betrifft, wenn ich weiß, daß ich existiere[2]), kann ich nicht fingieren, daß ich existiere oder nicht existiere. Ich kann auch nicht fingieren, daß ein Elefant durch ein Nadelöhr geht. Wenn ich die Natur Gottes kenne,

[1]) Siehe weiter unten, was ich über Hypothesen bemerken werde, die von uns klar erkannt werden. Aber darin liegt die Fiktion, daß wir sagen, sie existierten als solche auf den Himmelskörpern.

[2]) Weil die Sache, wenn man sie nur begriffen hat, sich selbst offenbart, so brauchen wir bloß ein Beispiel, aber keinen weiteren Beweis. Das gleiche wird der Fall sein bei ihrem Gegensatz, den man nur zu untersuchen braucht, um ihn als falsch zu erweisen, wie es sich sogleich zeigen wird, wenn wir von der Fiktion in betreff des Seins reden.

[Opp. posth. 371—372. Vloten 16—17. Bruder §§ 52—54.]

kann ich nicht seine Existenz oder Nicht-Existenz fingieren.[1]) Dasselbe versteht sich von der Chimäre, deren Natur einen Widerspruch gegen die Existenz enthält.

Hieraus geht hervor, was ich sagte, daß die Fiktion, von der wir hier reden, ewige Wahrheiten nicht betreffen kann.[2]) (55) Bevor ich jedoch weiter gehe, will ich hier nur gelegentlich bemerken, daß derselbe Unterschied, der zwischen dem Wesen der einen und dem Wesen der anderen Sache besteht, auch zwischen der Wirklichkeit (actualitas) oder Existenz der einen und der Wirklichkeit oder Existenz der anderen Sache besteht. Wenn wir beispielsweise die Existenz des Adam bloß durch die allgemeine Existenz begreifen wollten, so wäre es dasselbe, als wollten wir, um Adams Wesen zu erfassen, die Natur des Seienden überhaupt ins Auge fassen, um endlich zu definieren: Adam sei ein Seiendes. Je allgemeiner also die Existenz vorgestellt wird, desto verworrener wird sie auch vorgestellt und kann um so leichter einer jeden Sache zugeschrieben werden; und umgekehrt, je besonderer sie vorgestellt wird, desto schwerer wird es sein, indem wir die Ordnung der Natur nicht beachten, sie einem anderen als der Sache selbst zuzuschreiben. Dies ist wohl zu beachten.

(56) Wir müssen nun jene Dinge betrachten, von denen man gewöhnlich sagt, daß sie fingiert werden,

---

[1]) Es ist zu bemerken, daß zwar viele sagen, sie zweifelten, ob Gott existiere, daß sie aber nur einen Namen haben oder etwas fingieren, das sie Gott nennen, das aber mit der Natur Gottes nicht übereinstimmt, wie ich weiter unten am geeigneten Orte zeigen werde.

[2]) Ich werde auch sogleich zeigen, daß es über ewige Wahrheiten keine Fiktion geben kann. Unter ewiger Wahrheit verstehe ich eine solche, die, wenn sie bejahend ist, niemals verneint werden kann. So ist es die erste ewige Wahrheit, daß Gott ist, aber es ist keine ewige Wahrheit, daß Adam denkt. Daß es keine Chimäre gibt, ist eine ewige Wahrheit, aber daß Adam nicht denkt, ist keine.

[Opp. posth. 372—373. Vloten 17—18. Bruder §§ 54—56.]

obschon wir wohl wissen, daß die Sache sich nicht so verhält, wie wir sie fingieren. Obwohl ich z. B. weiß, daß die Erde rund ist, steht nichts im Wege, daß ich zu jemandem sage, die Erde sei eine Halbkugel und wie eine halbe Orange auf einem Teller; oder die Sonne bewege sich um die Erde und ähnliches. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, werden wir nichts sehen, was nicht mit dem schon Gesagten zusammenhinge. Nur müssen wir zuvor bemerken, daß wir einmal haben irren können und jetzt uns dieser Irrtümer bewußt sind; und ferner, daß wir fingieren oder wenigstens glauben können, daß andere Menschen in demselben Irrtum sein oder in ihn verfallen könnten wie wir früher. Das, sage ich, können wir so lange fingieren, als wir keine Unmöglichkeit und keine Notwendigkeit sehen. Wenn ich also jemandem sage, die Erde sei nicht rund und dergleichen, so tue ich damit nichts anderes, als daß ich einen Irrtum ins Gedächtnis zurückrufe, den ich vielleicht einmal gehabt habe oder in den ich doch hätte verfallen können, und nachher fingiere oder glaube ich, der, dem ich es sage, sei noch in diesem Irrtum oder könne in ihn verfallen. Das fingiere ich wie gesagt, solange ich keine Unmöglichkeit und keine Notwendigkeit sehe. Hätte ich sie aber gesehen, dann hätte ich nichts fingieren können, und dann hätte man nur sagen können, daß ich etwas getan habe.

(57) Es erübrigt nun noch, auch die Annahmen zu erwähnen, die man bei der Erörterung von Streitfragen aufstellt und die bisweilen auch Unmögliches zum Gegenstand haben. So beispielsweise, wenn wir sagen: angenommen, diese brennende Kerze brenne jetzt nicht, oder angenommen, sie brenne in irgend einem eingebildeten Raume, oder da, wo es keine Körper gibt. Derartige Annahmen werden wohl gemacht, obwohl das letztere offenbar unmöglich ist. Aber wenn es geschieht, wird doch damit nichts fingiert. Denn im ersten Falle habe ich nichts anderes getan, als daß ich eine nicht brennende Kerze ins Ge-

[Opp. posth. 373—374. Vloten 18. Bruder §§ 56—57.]

dächtnis zurückrief[1]) (oder mir eben jene Kerze ohne Flamme vorstellte), und was ich von dieser Kerze denke, das denke ich auch von jener, solange ich nicht auf die Flamme achte. Im zweiten Falle geschieht weiter nichts, als daß man die Gedanken von den umgebenden Körpern fernhält, damit der Geist ausschließlich der Kerze für sich betrachtet seine Aufmerksamkeit widmen kann; dann schließt er, die Kerze enthalte keine Ursache zu ihrer eigenen Zerstörung in sich, so daß diese Kerze und auch die Flamme unverändert blieben, wenn die umgebenden Körper nicht wären, oder ähnliches mehr. Das sind also keine Fiktionen, sondern wahre und klare Behauptungen.[2])

(58) Gehen wir nun zu den Fiktionen über, die das Wesen allein betreffen, oder das Wesen zugleich mit einer Wirklichkeit oder Existenz. Bei ihnen kommt hauptsächlich in Betracht, daß der Geist eine um so größere Möglichkeit zu Fiktionen hat, je weniger er erkennt und je mehr er doch wahrnimmt, und daß

---

[1]) Später, wenn wir von den Fiktionen in betreff des Seins sprechen, wird sich klar ergeben, daß eine Fiktion niemals etwas Neues schafft oder dem Geiste darbietet, sondern daß sie nur das im Gehirn oder in dem Vorstellungsvermögen schon Vorhandene wieder ins Gedächtnis ruft und daß dabei der Geist auf alles zugleich, aber verworren seine Aufmerksamkeit lenkt. Man ruft sich z. B. das Reden und einen Baum ins Gedächtnis; und wenn sich nun der Geist, ohne zwischen beiden zu unterscheiden, auf beides richtet, dann meint man, der Baum rede. Dasselbe gilt überhaupt von der Existenz, zumal wenn sie wie gesagt ganz allgemein als Sein erfaßt wird; denn dann kann sie leicht allen Dingen beigelegt werden, die zu gleicher Zeit im Gedächtnis auftauchen. Dies ist sehr wohl zu beachten.

[2]) Dasselbe gilt auch von den Hypothesen, die man aufstellt, um gewisse Bewegungen zu erklären, die mit den Erscheinungen der Himmelskörper übereinstimmen. Nur darf man nicht aus ihnen, wenn man sie auf die Bewegungen der Himmelskörper anwendet, auch auf die Natur derselben schließen. Denn diese kann doch eine andere sein, zumal da zur Erklärung dieser Bewegungen viele andere Ursachen angenommen werden können.

[Opp. posth. 374. Vloten 18—19. Bruder §§ 57—58.]

jene Möglichkeit immer geringer wird, je mehr er erkennt. Ebenso wie wir beispielsweise oben sahen, daß wir, solange wir denken, nicht fingieren können, wir dächten oder wir dächten nicht; ebenso können wir, nachdem wir die Natur des Körpers erkannt haben, nicht mehr fingieren, daß eine Fliege unendlich ist; oder nachdem wir die Natur der Seele[1]) erkannt haben, können wir nicht mehr fingieren, sie sei viereckig, obwohl wir ja mit Worten alles sagen können. Aber wie gesagt, je weniger die Menschen die Natur kennen, desto leichter können sie vieles fingieren; z. B. daß Menschen im Nu in Steine oder in Quellen verwandelt werden, daß Geister in Spiegeln erscheinen, daß aus nichts etwas wird, auch daß sich Götter in Tiere und Menschen verwandeln und unzählige andere Dinge von dieser Art.

(59) Vielleicht wird jemand meinen, daß die Fiktion von der Fiktion und nicht vom Erkennen (intellectio) eingeschränkt wird; d. h. nachdem ich etwas fingiert und damit durch eine Art von freiem Entschluß anerkannt habe, daß es so in der Wirklichkeit existiere, so werde dadurch bewirkt, daß wir es nachher nicht mehr anders denken können. Nachdem ich beispielsweise „fingiert" habe, um mit diesen Leuten zu reden, daß ein Körper die und die Natur habe, und nachdem ich aus freiem Entschluß der Überzeugung geworden bin, daß die Natur des Körpers wirklich so existiert, dann steht es mir nicht länger frei, z. B. eine Mücke als unendlich zu fingieren; und nachdem ich das Wesen der Seele fingiert habe, kann ich sie

[1]) Es kommt häufig vor, daß sich jemand dieses Wort „Seele" ins Gedächtnis ruft und sich dabei ein körperliches Bild macht. Wenn er aber diese beiden Vorstellungen gleichzeitig hat, dann wird er leicht zu dem Glauben verleitet, daß er sich eine körperliche Seele vorstelle und fingiere. Denn er macht zwischen dem Namen und der Sache selbst keinen Unterschied. Hier verlange ich, daß die Leser dies nicht voreilig verwerfen mögen, was sie, wie ich hoffe, nicht tun werden, wenn sie auf die Beispiele und zugleich auf das, was folgt, recht genau achten.

[Opp. posth. 374—375. Vloten 18—20. Bruder §§ 58—59.]

nicht mehr viereckig vorstellen u. s. w. (60) Das müssen wir indes prüfen. Erstens verneinen entweder jene, daß eine Erkenntnis möglich sei, oder sie geben es zu. Geben sie es zu, dann muß notwendig das, was sie von der Fiktion sagen, auch vom Erkenntnisvermögen gelten. Leugnen sie es aber, dann wollen wir, die wir wissen etwas zu wissen, einmal zusehen, was sie eigentlich sagen. Sie sagen nämlich, die Seele könne empfinden (sentire) und auf vielerlei Weise wahrnehmen (percipere) nicht sich selbst noch die existierenden Dinge, sondern einzig das, was weder an sich noch irgendwo vorhanden ist. Das heißt, die Seele könne allein durch ihre eigene Kraft Empfindungen (sensationes) oder Ideen schaffen, die aber nicht die Empfindungen oder Ideen der Dinge sind. Sie betrachten die Seele also teilweise wie Gott. Weiterhin sagen sie, wir oder unsere Seele habe eine derartige Freiheit, daß sie uns oder sich oder sogar ihre eigene Freiheit zwingen könne. Denn nachdem sie einmal etwas fingiert und ihre Zustimmung zu ihrer Fiktion gegeben habe, könne sie es auf keine andere Weise denken oder fingieren und werde geradezu durch ihre Fiktion gezwungen, nur auf diese Weise zu denken, um mit der ersten Fiktion nicht in Widerspruch zu geraten; wie sie auch hier genötigt sind, das Absurde, das ich eben zu beurteilen im Begriffe bin, ihrer Fiktion zuliebe zuzulassen. Wir wollen uns aber mit keinen Beweisen weiter bemühen, um es zu widerlegen.

(61) Wir wollen sie ihrem Unsinn überlassen und wollen nur dafür sorgen, daß wir aus den Worten, die wir mit ihnen gewechselt haben, etwas Wahres für unseren Gegenstand schöpfen. Es ist dies[1]): Wenn

[1]) Weil ich das aus der Erfahrung zu schließen scheine und jemand sagen könnte, das sei nichts, weil der Beweis fehlt, so stehe er für den, der ihn verlangt, hier: Es kann in der Natur nichts geben, das ihren Gesetzen widerstreitet, alles geschieht nach ihren bestimmten Gesetzen, derart, daß alles nach bestimmten Gesetzen seine bestimmten Wirkungen

sich der Geist einer fingierten und ihrer Natur nach falschen Sache zuwendet, um über sie nachzudenken, sie zu erkennen und in richtiger Ordnung aus ihr die nötigen Schlüsse zu ziehen, dann wird er leicht das Falsche an ihr entdecken. Wenn aber die fingierte Sache ihrer Natur nach wahr ist, dann wird der Geist, wenn er sich ihr zuwendet, um sie zu erkennen, und anfängt, in richtiger Ordnung aus ihr abzuleiten, was aus ihr folgt, dann wird er glücklich und ohne Unterbrechung fortfahren; so wie wir gesehen haben, daß bei der eben angeführten falschen Fiktion der Verstand sofort bereit war, ihre Absurdität und alle daraus sich ergebende aufzuweisen.

(62) Wir brauchen daher keineswegs zu befürchten, daß wir etwas nur fingieren, sobald wir eine Sache klar und deutlich begreifen. Denn wenn wir vielleicht sagen, daß Menschen im Nu in Tiere verwandelt werden, so wird das in sehr allgemeiner Weise gesagt. Dabei haben wir aber im Geiste keinen Begriff, d. h. keine Idee oder Verbindung von Subjekt und Prädikat. Denn wäre ein solcher Begriff vorhanden, so würde der Geist zugleich auch das Mittel und die Ursachen sehen, wodurch und warum etwas derartiges geschehen ist. Sodann wird dabei weder die Natur des Subjekts noch des Prädikats beachtet. (63) Ferner wird, sobald einmal die erste Idee nicht fingiert ist, und alle übrigen Ideen aus ihr hergeleitet werden, allmälig das voreilige Fingieren verschwinden. Da weiter eine erdichtete Idee nicht klar und deutlich sein kann, sondern nur verworren, und da alle Verwirrung nur daher kommt, daß der Geist die gesamte oder aus vielem zusammengesetzte Sache nur in einem Teile kennt und das Bekannte vom Unbekannten nicht unterscheidet, und außerdem auch daher, daß er auf das Viele, das in jeder Sache ent-

---

in unzerreißbarer Verkettung hervorbringt; daraus folgt, daß die Seele, wenn sie ein Ding wahrhaft begreift, fortfährt objektiv dieselben Wirkungen zu bilden. Siehe weiter unten, wo ich von der falschen Idee spreche.

[Opp. posth. 375—376. Vloten 20—21. Bruder §§ 61—63.]

halten ist, zugleich und ohne jede Unterscheidung sein Augenmerk richtet, so folgt daraus: 1. daß die Idee einer einfachen Sache nicht anders als klar und deutlich wird sein können; denn jene Sache wird nicht in einem Teile, sondern nur ganz oder gar nicht erkannt werden können. (64) 2. folgt daraus, daß man eine Sache, die sich aus Vielem zusammensetzt, nur in alle ihre einfachsten Teile im Denken zu zerlegen und jeden Teil für sich zu betrachten braucht, um alle Verwirrung zu beseitigen. 3. folgt daraus, daß eine Fiktion nicht einfacher Art sein kann, sondern daß sie aus der Zusammensetzung verschiedener verworrener Ideen entsteht, die verschiedene in der Natur existierende Dinge und Handlungen betreffen, oder besser gesagt daraus, daß man derartige verschiedene Ideen zugleich betrachtet[1]), ohne jedoch beizustimmen. Denn wäre die Fiktion einfacher Art, dann wäre sie auch klar und deutlich und infolgedessen auch wahr. Wäre sie aus der Zusammensetzung von deutlichen Ideen hervorgegangen, dann wäre auch ihre Zusammensetzung klar und deutlich und somit wahr. Habe ich z. B. die Natur des Kreises und auch die Natur des Vierecks erkannt, dann kann ich die beiden nicht länger verbinden und den Kreis zum Viereck machen oder die Seele zu einem Viereck u. ähnl. (65) Wir können also wiederum kurzerhand den Schluß ziehen und sehen, daß wir nicht zu fürchten brauchen, eine Fiktion mit wahren Ideen zu vermengen. Denn was die erste Art von Fiktionen anbetrifft, von der wir zuerst gesprochen haben, bei der nämlich die Sache klar erfaßt wird, so haben wir gesehen, daß wir über eine solche Sache gar nichts

[1]) NB. unterscheidet sich die Fiktion an sich betrachtet nicht sehr vom Traume, außer daß im Traume die Ursachen sich nicht zeigen, die sich den Wachenden mit Hilfe der Sinne darbieten, und woraus sie schließen, daß diese Erscheinungen in diesem Augenblick nicht von äußeren Dingen herrühren. Der Irrtum aber ist, wie sich sogleich zeigen wird, ein waches Träumen; wenn er stark hervortritt, heißt er Irrsinn.

[Opp. posth. 376—377. Vloten 21—22. Bruder §§ 63—65.]

werden fingieren können, wenn diese klar erfaßte Sache und auch ihre Existenz an sich eine ewige Wahrheit ist. Ist aber die Existenz der gedachten Sache keine ewige Wahrheit, dann braucht man bloß die Existenz der Sache mit ihrem Wesen zu vergleichen, und zugleich auf die Ordnung der Natur zu achten. Was die zweite Art von Fiktionen betrifft, die wie gesagt die Betrachtung verschiedener verworrener Ideen von in der Natur wirklich existierenden Dingen und Handlungen ist, ohne daß man sie jedoch anerkennt, so haben wir gleichfalls gesehen, daß eine ganz einfache Sache nicht fingiert, sondern nur erkannt werden kann, und ebenso eine zusammengesetzte Sache, sobald wir auf ihre einfachsten Bestandteile achten, ja daß wir sogar aus ihnen selbst keine Handlungen, die nicht wahr sind, fingieren können; denn wir müßten uns zugleich darüber klar werden, wie und warum dies geschieht.

(66) Nachdem wir dies eingesehen, wollen wir jetzt zur Untersuchung der falschen Idee übergehen, um zu sehen, wobei sie vorkommt und wie wir uns hüten können, in falsche Vorstellungen (perceptiones) zu geraten. Beides wird uns, nachdem wir die fingierte Idee untersucht haben, nicht mehr schwer fallen, denn es gibt keinen anderen Unterschied zwischen ihnen, als daß die falsche Idee noch die Anerkennung voraussetzt, d. h. wie bereits bemerkt, daß während sich einem die Vorstellungen (repraesentamina) darbieten, keine Ursachen sich zeigen, aus denen man wie bei der Fiktion entnehmen könnte, daß sie nicht von äußeren Dingen sich herleiten; daß jene also kaum etwas anderes ist, als mit offenen Augen oder im Wachen zu träumen. Die falsche Idee kommt also vor oder, um mich besser auszudrücken, bezieht sich entweder auf die Existenz einer Sache, deren Wesen man erkannt, oder aber auf das Wesen einer Sache, gerade so wie die fingierte Idee. (67) Bezieht sie sich auf die Existenz, dann wird sie gerade so berichtigt wie die Fiktion. Denn wenn die Natur einer bekannten Sache ihre Existenz als notwendig voraus-

[Opp. posth. 377. Vloten 22. Bruder §§ 65—67.]

setzte, so ist es unmöglich, daß wir uns über ihre Existenz täuschen. Ist aber die Existenz keine ewige Wahrheit, wie es ihr Wesen ist, hängt vielmehr die Notwendigkeit oder Unmöglichkeit ihrer Existenz von äußeren Ursachen ab, dann nehme man alles in derselben Weise, wie angegeben wurde, als von der Fiktion die Rede war: denn ebenso wird auch die falsche Idee berichtigt. (68) Was die andere Art der falschen Idee betrifft, die sich auf das Wesen oder auf Handlungen bezieht, so sind derartige Vorstellungen notwendig immer verworren, zusammengesetzt aus verschiedenen verworrenen Vorstellungen von Dingen, die in der Natur existieren, so wenn sich die Menschen überreden lassen, in Wäldern, in Bildern, in Tieren und dergleichen wohnten Gottheiten; es gebe Körper, aus deren bloßer Zusammensetzung schon der Verstand entstehe; Gestorbene könnten denken, umgehen, reden; Gott könne getäuscht werden und ähnliches. Aber Ideen, die klar und deutlich sind, können niemals falsch sein. Denn die Ideen der Dinge, die klar und deutlich begriffen werden, sind entweder ganz einfach, oder aus einfachen Ideen zusammengesetzt, d. h. von ganz einfachen Ideen hergeleitet. Daß aber eine ganz einfache Idee nicht falsch sein kann, wird jeder einsehen können, wenn er nur weiß, was wahr und was Erkenntnis und zugleich was falsch heißt.

(69) Denn was das betrifft, was die Form des Wahren ausmacht, so unterscheidet sich sicherlich das wahre Denken vom falschen nicht bloß durch die äußere Bezeichnung, sondern hauptsächlich durch die innere. Denn wenn ein Baumeister sich ein Gebäude richtig ausdenkt, so ist doch sein Gedanke, auch wenn ein solches Gebäude nie existiert hat und nie existieren wird, nichtsdestoweniger richtig, und der Gedanke bleibt derselbe, ob nun das Gebäude existiert oder nicht. Wenn dagegen einer behauptet, daß z. B. Peter existiere, ohne jedoch zu wissen, daß er existiert, so ist der Gedanke in Ansehung dessen, der es sagt, falsch, oder wenn man lieber will, er ist nicht wahr,

[Opp. posth. 377—378. Vloten 22—23. Bruder §§ 67—69.]

selbst wenn Peter in der Tat existiert. Wahr ist die Aussage: Peter existiert nur in Ansehung dessen, der gewiß weiß, daß Peter existiert. (70) Daraus folgt, daß es etwas Reales in den Ideen gibt, wodurch sich die wahren von den falschen unterscheiden. Das eben müssen wir jetzt untersuchen, um die beste Norm der Wahrheit zu finden — denn es wurde ja festgestellt, daß wir unsere Gedanken nach der gegebenen Norm der wahren Idee richten müssen und daß die Methode eine reflexive Erkenntnis sei — und ferner, um die Eigenschaften des Verstandes kennen zu lernen. Man darf aber nicht sagen, jener Unterschied entstehe daraus, daß der wahre Gedanke in der Erkenntnis der Dinge aus ihren ersten Ursachen bestehe, worin er sich gewiß von den falschen sehr unterscheiden würde, wie ich oben erklärt habe. Denn ein wahrer Gedanke heißt auch der, der das Wesen eines Princips objektiv einschließt, das keine Ursache hat und durch und in sich erkannt wird. (71) Daher muß die Form des wahren Gedankens in diesem Gedanken selbst liegen ohne Beziehung auf andere; sie erkennt kein Objekt als ihre Ursache an, sondern muß von dem Vermögen und der Natur des Verstandes selbst abhängen. Denn nehmen wir an, der Verstand habe irgend ein neues Wesen begriffen, das noch nicht existiert hat, wie sich manche den Verstand Gottes vor der Schöpfung vorstellen (ein Begreifen, das sicher von keinem Objekt herrühren konnte) und leite aus diesem Begriffe andere folgerichtig ab, dann wären alle diese Gedanken wahr und von keinem äußeren Objekt bestimmt, sondern hingen bloß von dem Vermögen und der Natur des Verstandes ab. Darum muß man das, was die Form des wahren Gedankens ausmacht, in diesem Gedanken selbst suchen und aus der Natur des Verstandes herleiten. (72) Um nun dies zu erforschen, müssen wir irgend eine wahre Idee ins Auge fassen, deren Objekt, wie wir vollkommen sicher wissen, von unserem Denkvermögen abhängt und die kein Objekt in der Natur hat. Denn bei einer derartigen Idee werden

[Opp. posth. 378—379. Vloten 23—24. Bruder §§ 69—72.]

wir, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, leichter das, was wir wollen, erforschen können. Um mir z. B. einen Begriff von einer Kugel zu machen, fingiere ich eine beliebige Ursache, nämlich daß ein Halbkreis um seinen Mittelpunkt rotiere und daß aus seiner Drehung gleichsam eine Kugel entstehe. Diese Idee ist sicher wahr, und obwohl wir wissen, daß in der Natur niemals eine Kugel auf diesem Wege entstanden ist, ist es doch eine wahre Vorstellung und die leichteste Art, um sich den Begriff einer Kugel zu bilden. Dabei ist nur zu beachten, daß diese Vorstellung die Rotation des Halbkreises bejaht, eine Bejahung, die falsch wäre, wenn sie nicht mit dem Begriff der Kugel, also mit der Ursache, die eine solche Bewegung bestimmt, verbunden wäre, oder allgemein gesagt, wenn diese Bejahung nackt für sich dastünde. Denn dann würde der Geist bloß darauf ausgehen, einzig die Bewegung des Halbkreises zu bejahen, was weder in dem Begriff des Halbkreises enthalten ist, noch aus dem Begriff einer die Bewegung bestimmenden Ursache hervorgeht. Daher besteht das Falsche einzig darin, daß etwas von einer Sache bejaht wird, das in dem Begriff, den wir uns von eben dieser Sache gebildet haben, nicht enthalten ist, wie Bewegung oder Ruhe beim Halbkreis. Daraus folgt, daß einfache Gedanken nicht anders als wahr sein können, wie die einfache Idee des Halbkreises, der Bewegung, der Quantität u. s. f. Was diese Ideen an Bejahung enthalten, entspricht ihrem Begriffe und geht nicht darüber hinaus; daher dürfen wir nach Belieben und ohne Besorgnis, uns zu irren, einfache Ideen bilden. (73) Es bleibt also nur noch zu untersuchen übrig, mit welchem Vermögen unser Geist sie bilden kann und wie weit dieses Vermögen geht. Denn haben wir das gefunden, dann werden wir leicht die höchste Erkenntnis sehen, bis zu der wir gelangen können. Denn sicher ist es, daß dieses Vermögen nicht ins Unendliche geht. Denn wenn wir etwas von einer Sache bejahen, das in dem Begriff, den wir uns von ihr bilden, nicht enthalten ist, so zeigt das

[Opp. posth. 379—380. Vloten 24. Bruder §§ 72—73.]

einen Mangel unseres Wahrnehmens an oder, daß wir sozusagen verstümmelte oder zerstückelte Gedanken oder Ideen haben. Denn wir haben ja gesehen, daß die Bewegung des Halbkreises falsch ist, wenn sie allein für sich im Geiste ist, daß sie aber wahr ist, wenn sie mit dem Begriff einer Kugel verbunden wird, oder mit dem Begriff irgend einer anderen eine derartige Bewegung bestimmenden Ursache. Wenn es also in der Natur eines denkenden Wesens liegt, wie es auf den ersten Blick scheint, wahre oder adäquate Gedanken zu bilden, so ist es sicher, daß inadäquate Ideen nur darum in uns entstehen können, weil wir ein Teil sind eines denkenden Wesens, von dessen Gedanken manche vollständig, manche nur zum Teil unseren Geist ausmachen.

(74) Dazu ist aber noch eines zu beachten, was bei der Fiktion zu bemerken nicht der Mühe wert war und wobei die größte Täuschung statt hat: das ist der Fall, wenn etwas, das im Vorstellungsvermögen sich darbietet, auch im Verstande ist, d. h. daß es klar und deutlich begriffen wird; dann wird, solange das Deutliche nicht vom Verworrenen unterschieden wird, die Gewißheit, d. h. die wahre Idee mit undeutlichen vermengt. So hatten beispielsweise einige Stoiker beiläufig den Namen der Seele gehört und auch, daß sie unsterblich sei, was sie sich aber nur verworren vorstellten; sie hatten auch eine Vorstellung davon und zugleich die Erkenntnis, daß die feinsten Körper alle anderen durchdringen, aber von keinen durchdrungen werden. Indem sie nun dies alles zugleich vorstellten, verbunden mit der Gewißheit dieses Axioms, waren sie sogleich vollkommen überzeugt, der Geist bestehe aus jenen feinsten Körpern, jene feinsten Körper könnten nicht geteilt werden u. s. w.
(75) Aber auch davon befreien wir uns, wenn wir danach streben, alle unsere Vorstellungen nach der Norm der gegebenen wahren Idee zu prüfen und uns dabei, wie anfangs bemerkt, vor jenen hüten, die wir nur vom Hörensagen oder aus unbestimmter Erfahrung haben. Fernerhin entsteht eine derartige Täu-

[Opp. posth. 380. Vloten 24—25. Bruder §§ 73—75.]

schung daraus, daß man die Dinge zu abstrakt auffaßt. Denn es ist ja an sich klar genug, daß ich das, was ich an seinem wahren Objekt wahrnehme, nicht auf ein anderes anwenden kann. Endlich entsteht die Täuschung auch daraus, daß man die ersten Elemente der ganzen Natur nicht versteht, weshalb man dann ohne Ordnung vorgeht, die Natur mit abstrakten, wenn auch wahren Axiomen vermengt, und so sich selbst in Verwirrung bringt und die Ordnung der Natur verkehrt. Wir aber brauchen auf keine Weise derartige Täuschungen zu fürchten, wenn wir so wenig als möglich abstrakt verfahren, und mit den ersten Elementen, d. h. am Quell und Ursprung der Natur, so früh als möglich beginnen. (76) Was aber die Kenntnis vom Ursprung der Natur betrifft, so brauchen wir durchaus nicht zu befürchten, daß wir sie mit Abstraktem vermengen. Denn wenn man etwas abstrakt begreift, wie es bei allen Allgemeinbegriffen der Fall ist, so faßt man sie immer im Verstande in einem weiteren Sinne, als die zugehörigen Einzeldinge tatsächlich in der Natur vorhanden sein können. Da es ferner in der Natur viele Dinge gibt, deren Unterschied so gering ist, daß er fast dem Verstand entgeht, so kann es bei abstraktem Auffassen leicht vorkommen, daß sie miteinander verwechselt werden. Da aber der Ursprung der Natur, wie wir nachher sehen werden, weder abstrakt noch allgemein begriffen werden kann, und auch nicht weiter im Verstande ausgedehnt werden kann, als er in Wirklichkeit ist, und da er auch gar keine Ähnlichkeit mit veränderlichen Dingen hat, so ist bei seiner Idee keine Verwirrung zu befürchten, wenn wir nur die Norm der Wahrheit, die wir bereits angegeben haben, besitzen. Es ist nämlich dieses Wesen einzig, unendlich[1]), d. h. es ist alles Sein[2]) und außer ihm gibt es kein Sein.

---

[1]) Das sind keine Attribute Gottes, die sein Wesen anzeigen, wie ich in der Philosophie zeigen werde.

[2]) Das ist schon oben bewiesen worden. Denn wenn ein solches Wesen nicht existierte, könnte es niemals vor-

[Opp. posth. 380—381. Vloten 25—26. Bruder §§ 75—76.]

(77) Soweit von der falschen Idee. Nun bleibt noch die zweifelhafte Idee zu untersuchen, d. h. es bleibt zu untersuchen, was es eigentlich ist, das uns in Zweifel zu setzen vermag, und zugleich auch, wie dieser Zweifel zu heben ist. Ich rede vom wirklichen Zweifeln im Geiste und nicht von jenem, das wir hier und da finden und bei dem einer bloß mit Worten sagt, er zweifle, obwohl er im Geiste gar nicht zweifelt. Es ist ja nicht Aufgabe der Methode, das zu berichtigen, vielmehr gehört das zur Untersuchung über den Eigensinn und seine Berichtigung. (78) Es gibt also keinen Zweifel im Geiste durch die Sache selbst, an der man zweifelt; d. h. wenn bloß eine einzige Idee im Geiste ist, mag sie nun wahr oder falsch sein, dann gibt es keinen Zweifel, aber auch keine Gewißheit, sondern nur eine derartige Empfindung. Denn an sich ist die Idee nichts anderes als eine derartige Empfindung. Der Zweifel wird aber durch eine andere Idee entstehen, die nicht so klar und deutlich ist, daß wir aus ihr etwas Gewisses betreffs der Sache, an der wir zweifeln, schließen könnten; d. h. eine Idee, die uns in Zweifel setzt, ist nicht klar und deutlich. Wenn z. B. jemand niemals über die Täuschung der Sinne nachgedacht hat, sei es mit Hülfe der Erfahrung, sei es auf welche Art auch immer, dann wird er niemals darüber Zweifel empfinden, ob die Sonne größer oder kleiner ist, als sie erscheint. Daher wundern sich die Bauern manchmal, wenn sie hören, daß die Sonne viel größer ist als die Erdkugel. Aber durch das Nachdenken über die Täuschung der Sinne entsteht der Zweifel[1]); und wenn einer nach dem Zweifel zu einer wahren Erkenntnis der Sinne gelangt ist und weiß, wie durch ihre Organe sich

---

gestellt werden; so könnte dann der Geist mehr erkennen, als die Natur leisten kann, was, wie oben dargetan, falsch ist.

[1]) D. h. er weiß, daß die Sinne ihn manchmal getäuscht haben, aber er weiß es doch nur verworren; denn er weiß nicht, auf welche Weise die Sinne täuschen.

[Opp. posth. 381—382. Vloten 26—27. Bruder §§ 77—78.]

die Dinge in der Entfernung darstellen, dann wird der Zweifel wiederum gehoben. (79) Daraus folgt, daß wir wahre Ideen nicht deshalb in Zweifel ziehen können, weil vielleicht irgend ein betrügerischer Gott existiert, der uns sogar über die allergewissesten Dinge täuscht, außer solange wir noch keine klare und deutliche Idee von Gott haben; d. h. wenn wir auf die Erkenntnis achten, die wir vom Ursprung aller Dinge haben, und nichts finden, was uns lehrt, daß er kein Betrüger sei vermöge ebenderselben Erkenntnis, mit der wir, die Natur des Dreiecks ins Auge fassend, finden, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind. Aber wenn wir eine solche Erkenntnis von Gott haben, wie wir sie vom Dreieck haben, dann wird jeder Zweifel behoben. Und auf dieselbe Weise, wie wir zu einer solchen Erkenntnis vom Dreieck gelangen können, obschon wir nicht sicher wissen, ob es nicht ein höchstes Wesen gibt, das uns täuscht, auf eben diese Weise können wir auch zu einer solchen Erkenntnis von Gott gelangen, obschon wir nicht sicher wissen, ob es nicht ein höchstes Wesen gibt, das uns täuscht. Und wenn wir die Erkenntnis haben, so wird sie hinreichen, um wie gesagt jeden Zweifel zu beheben, den wir über klare und deutliche Ideen haben können. (80) Wenn man ferner richtig verfährt bei der Erforschung dessen, was zuvor erforscht werden muß, ohne die Verkettung der Dinge zu unterbrechen, und wenn man weiß, wie die Fragen zu bestimmen sind, ehe man zu ihrer Lösung schreitet, so wird man nie etwas anderes als die gewissesten, d. h. klare und deutliche Ideen erhalten. Denn der Zweifel ist nichts anderes als die Zurückhaltung des Geistes in Betreff einer Bejahung oder Verneinung; er würde bejahen oder verneinen, wenn nicht etwas im Wege stünde, das er nicht kennt und ohne das seine Erkenntnis jener Sache unvollkommen sein muß. Daraus ergibt sich, daß der Zweifel immer daraus entsteht, daß man die Dinge nicht der Ordnung nach erforscht.

(81) Das ist es, was ich im ersten Teil der Methode zu behandeln versprach. Um aber nichts, was

[Opp. posth. 382. Vloten 27. Bruder §§ 78—81.]

zur Erkenntnis des Verstandes und seiner Kräfte führen kann, außer acht zu lassen, will ich auch einiges über Gedächtnis und Vergessen sagen. Dabei ist vor allem zu beachten, daß das Gedächtnis sowohl mit Hülfe des Verstandes als auch ohne diese erstarkt. Was das erstere betrifft, so wird eine Sache um so leichter behalten, je leichter sie zu verstehen ist, und umgekehrt um so leichter vergessen, je schwerer sie zu verstehen ist. Wenn ich z. B. jemandem eine Reihe unzusammenhängender Wörter aufgebe, so wird er sie viel schwerer behalten, als wenn ich ihm dieselben Wörter in Form einer Erzählung gebe. (82) Das Gedächtnis erstarkt aber auch ohne Hülfe des Verstandes, und zwar durch die Stärke, mit der das Vorstellungsvermögen oder der sogenannte allgemeine Sinn von irgend einer einzelnen körperlichen Sache afficiert wird. Ich sage von einer einzelnen, denn das Vorstellungsvermögen wird immer nur von einzelnen Dingen afficiert. Wenn jemand z. B. nur ein Liebesschauspiel gelesen hat, so wird er es vorzüglich behalten, solange er kein anderes von derselben Art liest, weil es dann ganz allein in seiner Einbildung lebendig ist. Kennt er aber mehrere von derselben Art, dann werden sie alle zugleich vorgestellt und leicht miteinander vermischt. Ich sage ferner: von einer körperlichen Sache, denn bloß von körperlichen Dingen wird das Vorstellungsvermögen afficiert. Da also das Gedächtnis durch den Verstand und auch ohne den Verstand erstarkt, so folgt daraus, daß es etwas vom Verstand Verschiedenes sein muß und daß es für den Verstand, rein an sich betrachtet, weder Gedächtnis noch Vergessen gibt. (83) Was wird also das Gedächtnis sein? Nichts anderes als die Empfindung der Eindrücke des Gehirns verbunden mit dem Gedanken an eine bestimmte Dauer[1]) dieser Empfindung, was auch die

[1]) Ist jedoch die Dauer unbestimmt, so ist die Erinnerung an die Sache unvollkommen, was jeder aus der Erfahrung wohl gelernt haben wird. Denn oft fragen wir, um jemandem das, was er uns sagt, eher zu glauben, wann und

Erinnerung zeigt. Denn hierbei denkt der Geist an jene Empfindung, aber ohne ihre ununterbrochene Dauer. Daher ist die Idee jener Empfindung nicht die Dauer der Empfindung selbst, d. h. nicht das Gedächtnis selbst. Ob aber die Ideen selbst eine Fälschung erleiden können, werden wir in der Philosophie sehen. Sollte dies jemandem sehr absurd erscheinen, so genügt es für unseren Zweck zu bedenken, daß eine Sache um so leichter behalten wird, je einzigartiger sie ist, wie sich aus dem oben beigebrachten Beispiel von der Komödie ergibt. Ferner, daß eine Sache um so leichter behalten wird, je besser sie verstanden wird. Daher wird uns eine im höchsten Grade einzigartige Sache, vorausgesetzt, daß sie zu verstehen ist, unmöglich aus dem Gedächtnis schwinden.

(84) So haben wir also den Unterschied zwischen der wahren Idee und den übrigen Vorstellungen festgestellt und dargetan, daß die fingierten, die falschen Ideen u. s. w. ihren Ursprung im Vorstellungsvermögen haben, d. h. in gewissen zufälligen — um mich dieses Ausdrucks zu bedienen — und losen Empfindungen, die nicht aus dem Vermögen des Geistes selbst hervorgegangen sind, sondern aus äußeren Ursachen, je nach den verschiedenen Anregungen, die der Körper im Träumen oder im Wachen empfängt. Oder meinethalben verstehe man unter Vorstellungsvermögen irgend etwas Beliebiges, wenn es nur vom Verstande verschieden ist und den Geist in ein leidendes Verhältnis bringt. Denn es ist gleich, was man darunter versteht, wenn wir nur wissen, daß es etwas Unbestimmtes ist, durch das der Geist leiden muß, und wenn wir zugleich wissen, auf welche Weise

---

wo es sich zugetragen habe. Obschon auch die Vorstellungen selbst ihre Dauer im Geiste haben, so sind wir doch gewohnt, die Dauer nach dem Maße einer Bewegung zu bestimmen, was auch mit Hülfe des Vorstellungsvermögens geschieht, und darum beobachten wir bisher noch kein Gedächtnis, das dem reinen Geiste angehörte.

[Opp. posth. 383—384. Vloten 28. Bruder §§ 83—84.]

wir uns mit Hülfe des Verstandes von ihr befreien. Daher darf sich auch niemand wundern, daß ich hier noch nicht beweise, daß es einen Körper gibt und andere notwendige Dinge, und dabei dennoch vom Vorstellungsvermögen, vom Körper und seiner Beschaffenheit rede. Denn wie gesagt, es ist gleich, was ich darunter verstehe, wenn ich nur weiß, daß sie etwas Unbestimmtes ist u. s. w.

(85) Wir haben aber gezeigt, daß die wahre Idee einfach oder aus einfachen zusammengesetzt ist, daß sie zeigt, wie und warum etwas ist oder geschehen ist, und daß ihre objektiven Wirkungen in der Seele vor sich gehen nach dem Verhältnis der Formalität des Objektes selbst. Das ist dasselbe, was die Alten sagten, daß die wahre Wissenschaft von der Ursache zu den Wirkungen fortschreite; nur haben sie nie, soviel ich weiß, wie wir hier angenommen, daß die Seele nach bestimmten Gesetzen handele und sozusagen ein geistiger Automat sei. (86) Daraus haben wir, soweit es im Anfang möglich war, die Kenntnis von unserem Verstand erlangt und zugleich eine solche Norm der wahren Idee, daß wir nicht mehr zu fürchten brauchen, das Wahre mit Falschem oder Erdichtetem zu vermengen. Wir werden uns auch nicht darüber wundern, warum wir manches verstehen, das in keiner Weise unter das Vorstellungsvermögen fällt, und daß wiederum anderes in ihm sich findet, das dem Verstand geradezu widerstreitet, während endlich anderes mit ihm übereinstimmt. Denn wir wissen ja, daß jene Operationen, durch welche die Vorstellungsbilder (imaginationes) hervorgebracht werden, nach anderen Gesetzen sich vollziehen, die gänzlich verschieden sind von den Gesetzen des Verstandes, und daß der Geist, wo es sich um das Vorstellungsvermögen handelt, sich bloß leidend verhält. (87) Daraus geht hervor, wie leicht diejenigen in große Irrtümer verfallen können, die keinen genauen Unterschied zwischen Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen (intellectio) machen. Dahin gehört z. B., daß die Ausdehnung an einem Orte sein, daß sie begrenzt sein müsse, daß ihre Teile

[Opp. posth. 384—385. Vloten 28—29. Bruder §§ 84—87.]

sich gegenseitig realiter unterschieden, daß sie das erste und einzige Fundament aller Dinge sei und zu einer Zeit einen größeren Raum einnehme als zu einer anderen, und vieles andere von derselben Art, was alles der Wahrheit vollkommen widerstreitet, wie wir am gehörigen Orte zeigen werden.

(88) Da ferner die Worte einen Teil des Vorstellungsvermögens ausmachen, d. h. da wir viele Begriffe fingieren, je nachdem wir die Worte unbestimmt nach irgend einem Zustande des Körpers im Gedächtnis verbinden, so ist nicht daran zu zweifeln, daß auch Worte, gerade so wie das Vorstellungsvermögen, die Ursache vieler und großer Irrtümer werden können, wenn wir uns nicht sehr vor ihnen in acht nehmen. (89) Dazu kommt noch, daß sie willkürlich nach der Fassungskraft des Volkes gebildet sind, so daß sie nichts sind als Zeichen für die Dinge, wie sie im Vorstellungsvermögen, aber nicht wie sie im Verstande sind. Das geht schon offenbar daraus hervor, daß man alles, was nur im Verstande und nicht im Vorstellungsvermögen ist, mit häufig negativen Namen bezeichnet, wie: unkörperlich, unendlich u. s. w., und daß man ebenso vieles, was in der Tat affirmativ ist, negativ ausdrückt und umgekehrt wie: unerschaffen, unabhängig, unendlich, unsterblich u. s. w.; denn wir können uns deren Grundsätze weit leichter vorstellen, weshalb sie auch den ersten Menschen sich eher darboten und die positiven Benennungen annahmen. Wir bejahen und verneinen vieles, weil die Natur der Worte eine solche Bejahung und Verneinung zuläßt, aber nicht die Natur der Dinge. Wenn wir dies nicht wüßten, könnten wir leicht etwas Falsches für wahr annehmen.

(90) Wir haben außerdem noch eine andere große Ursache der Verwirrung zu vermeiden, die schuld daran ist, daß der Verstand nicht auf sich selbst reflektiert. Wenn wir nämlich nicht zwischen Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen unterscheiden, dann glauben wir, das, was wir uns leichter vorstellen, sei uns auch klarer, und glauben das zu erkennen, was

[Opp. posth. 385. Vloten 29—30. Bruder §§ 87—89.]

wir uns nur vorstellen. Darum setzen wir das voran, was nachgesetzt werden muß, und verkehren so die richtige Ordnung des Verfahrens; infolgedessen kommt keine richtige Folgerung zustande.

---

(91)[1]) Um endlich auf den zweiten Teil dieser Methode zu kommen, will ich zuerst unseren Zweck bei dieser Methode aufstellen, und dann die Mittel zeigen, durch die er zu erreichen ist. Der Zweck ist also, klare und deutliche Ideen zu haben, nämlich solche, die rein aus dem Geiste und nicht aus zufälligen Erregungen des Körpers entstanden sind. Um sodann alle Ideen auf eine zurückzuführen, werden wir versuchen, sie auf solche Weise zu verketten und zu ordnen, damit unser Geist soweit als möglich objektiv die Formalität der Natur sowohl im Ganzen als in ihren Teilen wiedergibt.

(92) Was das erste anbetrifft, so ist, wie bereits bemerkt, für unseren letzten Zweck erforderlich, daß eine Sache entweder bloß aus ihrem Wesen oder durch ihre nächste Ursache begriffen wird. Wenn nämlich eine Sache an und für sich besteht oder, wie man gemeinhin sagt, wenn sie Ursache ihrer selbst ist, dann muß sie bloß aus ihrem Wesen erkannt werden. Wenn aber eine Sache nicht an und für sich besteht, sondern eine Ursache erfordert, um zu existieren, dann muß sie durch ihre nächste Ursache erkannt werden. Denn in der Tat ist die Erkenntnis einer Wirkung nichts anderes, als daß man eine vollkom-

---

[1]) Die Hauptregel dieses Teils ist, wie sich aus dem ersten Teil ergibt, alle Ideen zu prüfen, die wir als aus dem reinen Verstande hervorgehend in uns finden, um sie von denen, die wir uns vorstellen, zu unterscheiden; was aus den Eigenschaften der beiden, des Vorstellungs- und des Erkenntnisvermögens zu ermitteln ist.

[Opp. posth. 385—386. Vloten 30—31. Bruder §§ 90—92.]

menere Kenntnis der Ursache erwirbt.[1]) (93) Deshalb dürfen wir niemals, solange wir uns mit der Erforschung der Dinge beschäftigen, aus abstrakten Begriffen einen Schluß ziehen; wir müssen uns sehr hüten, das, was bloß in unserem Verstande ist, mit dem, was in der Wirklichkeit ist, zu vermengen. Den besten Schluß wird man aber von irgend einer besonderen affirmativen Wesenheit oder von einer wahren und richtigen Definition herleiten. Denn von bloßen, allgemeinen Axiomen kann der Verstand nicht zum Besonderen herabsteigen, weil sich die Axiome über Unendliches verbreiten und den Verstand nicht mehr zur Betrachtung des einen Besonderen als zur Betrachtung des anderen bestimmen. (94) Daher ist der richtige Weg zum Forschen der, daß wir aus einer gegebenen Definition Gedanken bilden. Das wird um so glücklicher und leichter geschehen, je besser wir eine Sache definieren. Der Angelpunkt dieses ganzen zweiten Teiles der Methode besteht in diesem einen, nämlich in der Erkenntnis der Bedingungen für eine gute Definition und dann in der Art und Weise, solche zu finden. Deshalb werde ich zuerst die Bedingungen für eine Definition behandeln.

(95) Damit eine Definition vollkommen genannt werden kann, muß sie das innerste Wesen einer Sache ausdrücken und verhüten, daß wir nicht gewisse Eigenschaften für die Sache selbst nehmen. Zur Erklärung will ich, um andere Beispiele zu übergehen, durch die ich den Anschein erwecken könnte, als wolle ich die Irrtümer anderer aufdecken, bloß das Beispiel einer abstrakten Sache nehmen, bei der es gleich ist, wie sie definiert wird, nämlich das Beispiel des Kreises. Wenn man ihn so definiert: er sei eine Figur, bei der die Linien vom Centrum nach der Peripherie gleich sind, dann sieht jeder, daß eine solche Definition

[1]) Es ist zu bemerken, daß hieraus hervorgeht, daß wir nichts von der Natur erkennen können, ohne zugleich unsere Kenntnis von der ersten Ursache oder von Gott zu erweitern.

[Opp. posth. 386—387. Vloten 31. Bruder §§ 92—95.]

das Wesen des Kreises keineswegs ausdrückt, sondern bloß eine seiner Eigenschaften. Und obwohl dies, wie gesagt, bei den Figuren und den anderen Gedankenwesen wenig ausmacht, so macht es doch sehr viel aus bei den physischen und realen Wesen, weil man nämlich die Eigenschaften der Dinge nicht erkennen kann, solange man ihr Wesen nicht kennt. Wenn wir aber das Wesen übergehen, so kehren wir notwendig die Verkettung des Verstandes, die der Verkettung der Natur entsprechen muß, um und irren von unserem Zwecke vollkommen ab. (96) Um sich also von diesem Fehler frei zu halten, hat man bei der Definition folgendes zu beachten.

I. Handelt es sich um ein erschaffenes Ding, dann muß die Definition wie gesagt die nächste Ursache in sich begreifen. So wäre z. B. nach diesem Gesetz der Kreis so zu definieren: er ist eine Figur, die von einer beliebigen Linie beschrieben wird, bei der das eine Ende fest, das andere beweglich ist. Diese Definition begreift klar die nächste Ursache in sich.

II. Es wird ein solcher Begriff oder eine solche Definition des Dinges verlangt, daß alle seine Eigenschaften, wenn man es allein und nicht in Verbindung mit anderen betrachtet, aus ihr erschlossen werden können, wie man es an dieser Definition des Kreises sehen kann. Denn aus ihr geht klar hervor, daß alle Linien vom Centrum nach der Peripherie gleich sind. Daß dies ein notwendiges Erfordernis einer Definition ist, ist für jeden Denkenden an sich so klar, daß es nicht der Mühe wert scheint, sich bei dem Beweise dafür aufzuhalten, und ebensowenig an diesem zweiten Erfordernis zu zeigen, daß jede Definition affirmativ sein muß. Ich rede von der Bejahung im Verstande und kümmere mich wenig um den sprachlichen Ausdruck, der wegen Wortmangels manchmal negativ sein kann, auch wenn der Sinn affirmativ ist.

(97) Die Erfordernisse einer Definition bei einem nicht erschaffenen Dinge sind folgende.

[Opp. posth. 387. Vloten 31—32. Bruder §§ 95—97.]

I. Sie muß jede Ursache ausschließen, d. h. das Objekt bedarf zu seiner Erklärung nichts anderes als das eigene Sein.

II. Ist einmal die Definition dieses Dinges gegeben, so darf kein Raum mehr sein für die Frage, ob das Ding sei.

III. Sie darf in bezug auf den Geist keine Substantiva enthalten, die zu Adjektiven gemacht werden können, d. h. sie darf nicht durch irgendwelche abstrakten Begriffe erklärt werden.

IV. Schließlich ist erforderlich — obwohl es nicht sehr nötig ist, das zu bemerken —, daß aus der Definition sich alle Eigenschaften erschließen lassen. Alles dieses wird dem Aufmerksamen völlig einleuchtend sein.

(98) Ich habe auch gesagt, daß der beste Schluß aus einem besonderen affirmativen Wesen herzuleiten ist: denn je spezieller eine Idee ist, desto deutlicher und folglich desto klarer ist sie. Daher müssen wir soviel als möglich nach der Erkenntnis der Besonderheiten streben.

(99) In Hinsicht auf die Ordnung aber und um alle unsere Vorstellungen (perceptiones) zu ordnen und zu vereinigen, ist es erforderlich, daß wir, sobald es geschehen kann und die Vernunft es erheischt, danach forschen, ob es ein Wesen gibt und von welcher Art es ist, das die Ursache aller Dinge bildet, so daß sein objektives Sein auch die Ursache aller unserer Ideen ist. Dann wird unser Geist wie gesagt die Natur so vollkommen als möglich wiedergeben. Denn dann wird er sowohl ihr Wesen als auch ihre Ordnung als auch ihre Einheit objektiv enthalten. Hieraus können wir sehen, daß es vor allem nur notwendig ist, alle unsere Ideen immer von physischen Dingen oder von realen Wesen abzuleiten, indem wir dabei soviel als möglich nach der Reihenfolge der Ursachen von einem realen Wesen zu einem andern fortschreiten, so zwar, daß wir nicht auf abstrakte und allgemeine Dinge übergehen, daß wir also weder

[Opp. posth. 387—388. Vloten 32—33. Bruder §§ 97—100.]

aus solchen etwas Reales folgern noch sie selber aus einem Realen ableiten; denn beides unterbricht den richtigen Fortschritt des Verstandes. (100) Es ist aber zu beachten, daß ich unter der Reihenfolge der Ursachen und der realen Wesen nicht die Reihenfolge der veränderlichen Einzeldinge verstehe, sondern nur die Reihenfolge der festen und ewigen Dinge. Denn die Reihenfolge der veränderlichen Einzeldinge vollständig zu verfolgen, dürfte für die menschliche Schwachheit unmöglich sein, sowohl wegen ihrer jede Zahl übersteigenden Menge, als wegen der unendlichen Umstände bei einer und derselben Sache, von denen ein jeder die Ursache des Daseins oder Nichtseins dieser Sache sein kann. Denn ihre Existenz steht in keinem Zusammenhang mit ihrem Wesen, oder, wie schon gesagt, sie ist keine ewige Wahrheit. (101) Es ist ja aber auch gar nicht nötig, daß wir ihre Reihenfolge kennen, denn das Wesen der veränderlichen Einzeldinge ist doch nicht herzuleiten aus der Reihenfolge oder Ordnung, in der sie existieren; denn diese bietet uns ja nichts anderes als äußerliche Bezeichnungen, Beziehungen oder höchstens Nebenumstände, was alles weit entfernt ist vom inneren Wesen der Sache. Das ist vielmehr nur aus den festen und ewigen Dingen herzuleiten und zugleich aus den Gesetzen, die in jenen Dingen als in ihren wahren Gesetzbüchern eingeschrieben sind, und nach welchen alles Einzelne sowohl geschieht als geordnet wird. Ja, diese veränderlichen Einzeldinge hangen so innig und wesentlich (um mich so auszudrücken) von jenen festen ab, daß sie ohne dieselben weder sein noch begriffen werden können. Daher werden diese festen und ewigen Dinge, obwohl sie einzelne sind, dennoch wegen ihrer Allgegenwart und ihrer weitgehendsten Macht für uns wie Allgemeinheiten oder wie Gattungen der Definitionen der veränderlichen Einzeldinge und die nächsten Ursachen aller Dinge sein.

(102) Da es sich damit so verhält, so scheint es mit nicht geringer Schwierigkeit verbunden, zur Erkenntnis dieser Einzeldinge zu gelangen; denn

[Opp. posth. 388—389. Vloten 33. Bruder §§ 99—102.]

alle auf einmal zu begreifen ist etwas, das die Kräfte des menschlichen Verstandes bei weitem übersteigt. Die Ordnung aber, daß eines vor dem andern erkannt wird, ist wie gesagt nicht aus der Reihenfolge ihrer Existenz noch aus den ewigen Dingen herzuleiten. Denn da sind alle diese Dinge von Natur zugleich. Daher müssen wir notwendig noch andere Hilfsmittel suchen außer jenen, deren wir uns bedienen, um die ewigen Dinge und ihre Gesetze zu erkennen. Jedoch ist hier nicht der richtige Ort sie anzugeben, und es ist auch nicht eher nötig, als bis wir eine ausreichende Kenntnis der ewigen Dinge und ihrer unfehlbaren Gesetze erlangt haben, und die Natur unserer Sinne uns bekannt geworden ist.

(103) Bevor wir uns zur Erkenntnis der Einzeldinge anschicken, wird es Zeit sein, jene Hülfsmittel zu besprechen, die alle den Zweck haben, daß wir wissen, unsere Sinne zu gebrauchen und nach bestimmten Gesetzen und in richtiger Ordnung Experimente zu machen, die hinreichend sind, um die untersuchte Sache zu bestimmen; damit wir endlich aus ihnen den Schluß ziehen können, nach welchen Gesetzen der ewigen Dinge jene Sache geworden ist und damit ihre innerste Natur uns bekannt werde, wie ich am gehörigen Ort zeigen werde. Hier will ich nur, um zu unserer Aufgabe zurückzukehren, dasjenige anzugeben versuchen, was erforderlich scheint, um zur Erkenntnis der ewigen Dinge zu gelangen und ihre Definitionen nach den oben angegebenen Bedingungen zu bilden.

(104) Zu diesem Zwecke müssen wir uns das oben Gesagte ins Gedächtnis zurückrufen, daß nämlich der Geist, wenn er sich auf einen Gedanken richtet, um ihn zu erwägen und in richtiger Ordnung aus ihm zu folgern, was daraus zu folgern ist, das Falsche dieses Gedankens, wenn er falsch ist, entdeckt; daß er aber, wenn er wahr ist, glücklich fortfährt, ohne irgend eine Unterbrechung Wahres daraus abzuleiten. Das, sage ich, ist zu unserem Gegenstand erforderlich. Denn ohne daß es eine

[Opp. posth. 389—390. Vloten 33—34. Bruder §§ 103—104.]

Grundlage gibt, können unsere Gedanken nicht bestimmt werden. (105) Wenn wir also das erste von allen Dingen erforschen wollen, so muß es irgend eine Grundlage geben, welche unsere Gedanken darauf hinleitet. Weil ferner die Methode die reflektierte Erkenntnis selbst ist, so kann diese Grundlage, die unsere Gedanken leiten soll, keine andere sein, als die Erkenntnis dessen, was die Form der Wahrheit ausmacht, und die Erkenntnis des Verstandes und seiner Eigenschaften und Kräfte. Denn haben wir diese erlangt, dann haben wir eine Grundlage, von der wir unsere Gedanken und von der wir den Weg ableiten können, auf dem der Verstand, soweit seine Fassungskraft es erlaubt, zur Erkenntnis der ewigen Dinge gelangen kann, nämlich nach Maßgabe seiner Kräfte.

(106) Wenn es aber zur Natur des Denkens gehört, wahre Ideen zu bilden, wie es im ersten Teil gezeigt wurde, so ist nun zu untersuchen, was wir unter Kräfte und Vermögen des Verstandes zu verstehen haben. Weil es aber der Hauptteil unserer Methode ist, die Kräfte des Verstandes und seine Natur gründlich kennen zu lernen, so sehen wir uns, gemäß dem, was ich in diesem zweiten Teil der Methode dargetan habe, notwendig gezwungen, es aus der Definition des Denkens und des Verstandes selbst herzuleiten. (107) Aber bisher haben wir noch keine Regeln gehabt, um Definitionen zu finden, und da wir solche nicht aufstellen können, ohne daß wir zuvor die Natur oder Definition des Verstandes und sein Vermögen kennen gelernt, so folgt daraus, daß entweder die Definition des Verstandes an sich klar sein muß oder daß wir gar nichts davon erkennen können. Jene ist aber an sich nicht absolut klar. Weil wir jedoch seine Eigenschaften wie alles, was wir aus dem Verstande haben, nicht klar und deutlich begreifen können, ohne deren Natur erkannt zu haben, so wird die Definition des Verstandes von selbst einleuchten, wenn wir seine Eigenschaften, die wir klar und deutlich erkennen, ins Auge fassen. Daher wollen wir hier die Eigenschaften des Verstandes auf-

[Opp. posth. 390. Vloten 34—35. Bruder §§ 104—107.]

zählen und sie erwägen und beginnen, von unseren angeborenen Werkzeugen[1]) zu handeln.

(108) Die Eigenschaften des Verstandes, die ich hauptsächlich bemerkt habe und klar erkenne, sind folgende:

I. Der Verstand schließt die Gewißheit in sich, d. h. er weiß, daß die Sachen sich formal so verhalten, wie sie objektiv in ihm enthalten sind.

II. Er begreift manches oder bildet manche Ideen absolut, manche Ideen bildet er aus anderen. So bildet er die Idee der Quantität absolut, ohne dabei auf andere Gedanken zu sehen; hingegen die Ideen der Bewegung bildet er nur, indem er dabei die Idee der Quantität in Betracht zieht.

III. Die Ideen, die er absolut bildet, drücken Unendlichkeit aus; die begrenzten Ideen bildet er aus anderen. So die Idee der Quantität; wenn er sie durch die Ursache begreift, denkt er die Quantität begrenzt; so z. B. wenn er aus der Bewegung einer Fläche einen Körper, aus der Bewegung einer Linie eine Fläche und schließlich aus der Bewegung eines Punktes eine Linie sich hervorgehen denkt. Diese Begriffe dienen jedoch nicht zum Verständnis, sondern nur zur Bestimmung der Quantität. Das geht daraus hervor, daß wir sie gewissermaßen als aus der Bewegung entstehend denken, während doch die Bewegung nur zu begreifen ist, wenn schon die Quantität begriffen ist. Ebenso können wir auch die Bewegung zur Bildung einer Linie uns ins Unendliche fortgesetzt denken, was unmöglich wäre, wenn wir nicht die Idee einer unendlichen Quantität hätten.

IV. Der Verstand bildet positive Ideen früher als negative.

V. Der Verstand nimmt die Dinge wahr nicht so sehr unter dem Gesichtspunkte einer Dauer, als gewissermaßen unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit

---

[1]) Siehe oben S. 13, 14 ff.

[Opp. posth. 390—391. Vloten 35—36. Bruder §§ 107—108.]

und der unbegrenzten Zahl. Oder vielmehr er achtet, um die Dinge zu begreifen, weder auf die Zahl noch auf die Dauer. Wenn er aber die Dinge sich vorstellt, dann begreift er sie unter einer gewissen Zahl, einer bestimmten Dauer und Quantität.

VI. Die Ideen, die wir klar und deutlich bilden, scheinen so sehr aus der bloßen Notwendigkeit unserer Natur zu folgen, daß sie absolut bloß von unserem Vermögen abzuhangen scheinen. Von den verworrenen Ideen gilt das Gegenteil; sie bilden sich oft gegen unseren Willen.

VII. Die Ideen von Dingen, die der Verstand aus anderen bildet, kann der Geist auf mancherlei Weise bestimmen. So fingiert er z. B., um eine elliptische Fläche zu bestimmen, daß sich ein Stift, der an einer Schnur hängt, um zwei Mittelpunkte bewege, oder er denkt sich unendlich viele Punkte, die immer dasselbe bestimmte Verhältnis zu einer gegebenen geraden Linie haben, oder einen Kegel, der von einer schrägen Ebene so durchschnitten ist, daß der Neigungswinkel größer ist als der Winkel der Kegelspitze, oder auf unendlich viele andere Weisen.

VIII. Ideen sind um so vollkommener, je mehr Vollkommenheit eines Objekts sie ausdrücken. Denn einen Baumeister, der ein gewöhnliches Haus entworfen hat, bewundern wir nicht so sehr als den, der einen herrlichen Tempel entwarf.

(109) Bei dem übrigen, was sich noch auf das Denken bezieht, wie Liebe, Freude u. s. w., will ich mich nicht aufhalten, denn sie haben mit unserem Vorhaben nichts zu schaffen und können auch nicht begriffen werden, ohne daß der Verstand begriffen ist. Denn wenn die Vorstellung (perceptio) gänzlich aufgehoben ist, werden sie auch aufgehoben.

(110) Falsche und fingierte Ideen haben, wie zur Genüge gezeigt wurde, nichts Positives, wegen dessen sie als falsch oder fingiert bezeichnet werden; bloß wegen ihres mangelnden Erkenntniswertes werden sie als solche betrachtet. Daher können uns falsche und

[Opp. postb. 391—392. Vloten 36. Bruder §§ 108—110.]

fingierte Ideen als solche nichts über das Wesen des Denkens lehren. Dieses muß vielmehr aus den eben dargelegten positiven Eigenschaften abgeleitet werden, d. h. es muß etwas Gemeinschaftliches gefunden werden, aus dem diese Eigenschaften notwendig folgen, oder mit dessen Gegebensein sie auch notwendig gegeben sind und mit dessen Aufhebung sie alle aufgehoben werden.

Das Übrige fehlt.

[Opp. posth. 392. Vloten 36. Bruder § 110.]

Abhandlung vom Staate,

in der gezeigt wird, wie eine Gesellschaft mit monarchischer Regierung und wie eine solche mit aristokratischer Regierung einzurichten ist, damit sie nicht der Tyrannei verfällt und damit Friede und Freiheit der Bürger unangetastet bleiben.

Erstes Kapitel.

§ 1.

Die Affekte, mit denen wir zu kämpfen haben, werden von den Philosophen als Fehler angesehen, in welche die Menschen durch eigene Schuld verfallen. Daher pflegen sie sie zu belachen, zu beweinen, zu tadeln oder, mit noch größerer Scheinheiligkeit, zu verabscheuen. Damit glauben sie nämlich etwas Erhabenes getan und den Gipfel der Weisheit erreicht zu haben, wenn sie die menschliche Natur, wie sie nirgends existiert, auf alle Weise zu loben, dagegen wie sie wirklich ist, herunterzureden verstehen. Sie nehmen ja die Menschen nicht, wie sie sind, sondern wie sie sie haben möchten, und so ist es gekommen, daß sie meistens statt einer Ethik eine Satire geschrieben und niemals eine brauchbare Staatslehre entworfen haben; immer nur eine, die als Chimäre gelten muß oder die man nur in Utopien oder im goldenen Zeitalter der Dichter, wo sie am wenigsten nötig wäre, in die Wirklichkeit hätte umsetzen können. Da man nun bei allen angewandten Wissenschaften, am meisten aber bei der Staatslehre, Theorie und Praxis im Widerspruch glaubt, so hält man auch die Theoretiker oder Philosophen für die allerungeeignetsten, um einen Staat zu regieren.

§ 2.

Die Staatsmänner dagegen sollen, wie man meint, die Menschen mehr hintergehen, als daß sie für sie sorgten; sie gelten eher für schlau als für weise. Die Erfahrung hat sie ja gelehrt, daß es Fehler gibt, so lange es Menschen gibt. Daher suchen sie der menschlichen Schlechtigkeit entgegenzuwirken und

zwar mit den Mitteln, die sie in langbewährter Erfahrung kennen und die die Menschen mehr aus Furcht als der Vernunft gemäß zu beobachten pflegen. Scheinbar setzen sie sich aber damit in Widerspruch mit der Religion und namentlich mit den Theologen, die der Meinung sind, die höchsten Gewalten seien in der Führung der Staatsgeschäfte an dieselben Regeln der Frömmigkeit gebunden, denen der Privatmann unterworfen ist. Zweifellos haben aber gerade die Staatsmänner viel treffender über Staatslehre geschrieben als die Philosophen, denn weil sie die Erfahrung zur Lehrmeisterin hatten, haben sie nichts gelehrt, was mit der Praxis nicht im Einklang gestanden wäre.

§ 3.

Ich bin auch völlig überzeugt, daß die Erfahrung bereits alle denkbaren, das einträchtige Leben der Menschen bezweckenden Arten von Staaten aufgezeigt hat, zugleich auch alle Mittel, durch welche die Masse gelenkt oder in gewissen Grenzen gehalten werden muß. Ich halte es daher für ausgeschlossen, daß wir etwas mit Erfahrung und Praxis Zusammengehendes ausdenken könnten, das nicht schon erfahren und erprobt wäre. Denn die Menschen sind so beschaffen, daß sie außerhalb einer Rechtsgemeinschaft nicht leben können; die gemeinsamen Rechte und öffentlichen Geschäfte sind aber von äußerst scharfsinnigen, schlauen oder verschlagenen Männern eingerichtet und gehandhabt worden. Daher ist es kaum anzunehmen, daß wir etwas die Gesellschaft Förderndes ausdenken könnten, was uns Gelegenheit oder Zufall nicht schon dargeboten oder was die Menschen, mit den gemeinsamen Angelegenheiten beschäftigt und auf ihre Wohlfahrt bedacht, nicht schon bemerkt haben sollten.

§ 4.

Als ich mich daher mit der Staatslehre zu beschäftigen anfing, war es nicht meine Absicht, etwas Neues und Unerhörtes zu geben; ich wollte nur das mit der Praxis am meisten Übereinstimmende auf sichere und unanfechtbare Weise darstellen oder es

aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur selbst herleiten. Um das Gebiet dieser Wissenschaft mit ebensolcher Unbefangenheit zu durchforschen wie das der Mathematik, habe ich mich sorglich bemüht, die menschlichen Handlungen nicht zu verlachen, nicht zu beklagen, auch nicht zu verabscheuen, sondern zu verstehen. Ich habe deshalb die menschlichen Affekte, als da sind Liebe, Haß, Zorn, Neid, Ruhmsucht, Mitleid und die übrigen Gemütsbewegungen nicht als Fehler der menschlichen Natur betrachtet, sondern als ihre Eigenschaften, die ihr gerade so gut zu eigen sind, wie der Natur der Luft die Hitze, die Kälte, der Sturm, der Donner und dergleichen; mögen sie auch unbequem sein, notwendig sind sie doch und sie haben ihre bestimmten Ursachen, aus denen wir ihre Natur zu erkennen suchen, und der Geist ergötzt sich an ihrer wahren Betrachtung gerade so wie an der Erkenntnis dessen, was den Sinnen angenehm ist.

§ 5.

Das ist aber gewiß und in meiner Ethik habe ich es als wahr bewiesen, daß die Menschen notwendig den Affekten unterworfen sind und von solcher Geistesart, daß sie die Unglücklichen bemitleiden und die Glücklichen beneiden, daß sie zur Rache mehr als zum Mitleid neigen, und daß außerdem jeder danach trachtet, daß die anderen nach seinem Sinne leben, billigen, was er billigt, und verwerfen, was er verwirft. So kommt es, daß alle in dem Bestreben, die ersten zu sein, miteinander in Streit geraten und sich nach Kräften gegenseitig zu unterdrücken suchen. Wer als Sieger daraus hervorgeht, rühmt sich mehr des fremden Schadens als des eigenen Nutzens. Obwohl alle überzeugt sind, daß die Religion das Gegenteil lehrt, daß jeder seinen Nächsten lieben solle wie sich selbst, das heißt, daß er das Recht des anderen wie sein eigenes wahrnehme, so hat doch, wie ich gezeigt habe, diese Überzeugung über die Affekte keine Gewalt. Sie macht sich allerdings auf dem Sterbebett geltend, wenn schon die Krankheit über die Leidenschaften Herr geworden ist und der Mensch kraftlos darniederliegt,

oder in den Kirchen, wo die Menschen ohne Beziehungen zu einander sind, aber nicht im mindesten vor Gericht oder am Hofe, wo es am nötigsten wäre. Ich habe ferner gezeigt, daß die Vernunft in der Einschränkung und Mäßigung der Affekte zwar viel vermag, aber zugleich haben wir gesehen, daß die Straße, die die Vernunft weist, überaus steil ist. Wer meint, die Masse oder die durch Staatsgeschäfte in Anspruch Genommenen könnten dahin gebracht werden, allein nach der Vorschrift der Vernunft zu leben, der träumt vom goldenen Zeitalter der Poeten oder von einem Märchen.

§ 6.

Ein Staatswesen, dessen Heil von der Gewissenhaftigkeit eines Menschen abhängt und dessen Geschäfte nur dann gehörig besorgt werden können, wenn die, denen sie obliegen, gewissenhaft handeln, ein solches Staatswesen kann nicht von Bestand sein. Seine öffentlichen Angelegenheiten müssen vielmehr, damit es bestehen kann, so geordnet sein, daß die mit ihrer Verwaltung Betrauten überhaupt nicht in die Lage kommen können, gewissenlos zu sein oder schlecht zu handeln, ganz einerlei, ob sie der Vernunft oder dem Affekte folgen. Die Sicherheit des Staates wird nicht davon berührt, welche Gesinnung die Menschen zur richtigen Verwaltung anhält, sofern nur die Verwaltung richtig ist. Denn Geistesfreiheit oder Geisteskraft sind Privattugenden, Sicherheit ist die Tugend des Staates.

§ 7.

Weil endlich alle Menschen, die civilisierten so gut wie die uncivilisierten, in Verbindung mit einander treten und irgend einen staatlichen Zustand herstellen, so darf man die Ursachen und natürlichen Grundlagen des Staatswesens nicht aus den Lehrsätzen der Vernunft ableiten wollen, sondern muß sie aus der allgemeinen Natur und Beschaffenheit der Menschen entnehmen, wie ich es im folgenden Kapitel tun will.

Zweites Kapitel.

§ 1.

In meinem theologisch-politischen Traktat habe ich vom Naturrecht und vom bürgerlichen Rechte gehandelt, und in meiner Ethik habe ich erklärt, was Sünde, Verdienst, Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit und endlich was die menschliche Freiheit ist. Damit aber die Leser dieser Abhandlung das hauptsächlich hierher Gehörige nicht anderswo zu suchen brauchen, will ich es auch an dieser Stelle erklären und unwiderleglich beweisen.

§ 2.

Jedes natürliche Ding kann adäquat begriffen werden, mag es nun existieren oder nicht. Daher kann der Beginn der Existenz natürlicher Dinge und ebenso ihr Fortbestehen aus ihrer Definition nicht erschlossen werden. Denn ihr gedankliches Wesen bleibt dasselbe, nach dem Beginn ihrer Existenz so gut wie vorher. Wie also der Beginn ihrer Existenz aus ihrem Wesen nicht hergeleitet werden kann, so auch ihr Fortbestehen nicht; dieselbe Macht, die sie zum Eintritt ins Dasein nötig haben, brauchen sie auch, um darin zu verharren. Daraus folgt, daß die Macht, durch welche die natürlichen Dinge existieren und durch die sie folglich auch wirken, keine andere sein kann als die ewige Macht Gottes selbst. Denn wenn es eine andere nur geschaffene Macht wäre, so vermöchte sie ja nicht sich selbst und folglich auch nicht die natürlichen Dinge zu erhalten; sie würde vielmehr dieselbe Macht, der sie ihre Schöpfung verdankte, auch zu ihrem Fortbestehen brauchen.

§ 3.

Von diesem Punkte aus, daß nämlich die Macht in den natürlichen Dingen, durch die sie sind und wirken, Gottes Macht selbst ist, von hier aus ist es leicht zu verstehen, was Naturrecht ist. Denn da Gott ein Recht zu allem hat und da das Recht Gottes nichts anderes ist als die Macht Gottes selbst, sofern sie als vollkommen frei betrachtet wird, so folgt daraus, daß jedes natürliche Ding von Natur so viel Recht hat, als es zum Sein und Wirken Macht hat. Die Macht in einem jeden natürlichen Ding, durch die es ist und wirkt, ist ja nichts anderes als die absolut freie Macht Gottes selbst.

§ 4.

Unter Naturrecht verstehe ich somit die Naturgesetze selbst oder die Regeln, nach denen alles geschieht, d. h. eben die Macht der Natur. Danach erstreckt sich also das natürliche Recht der gesamten Natur und folglich auch jedes einzelnen Individuums so weit wie seine Macht. Was demnach der einzelne den Gesetzen seiner Natur zufolge tut, das tut er mit dem vollsten Naturrecht; seine Rechtssphäre in der Natur ist so groß wie seine Machtsphäre.

§ 5.

Wäre es also mit der menschlichen Natur so bestellt, daß die Menschen bloß dem Gebot der Vernunft gehorchten, ohne nach anderem zu trachten, dann würde das Naturrecht, soweit es als dem Menschengeschlecht eigen zu betrachten ist, nur durch die Macht der Vernunft bestimmt. In Wahrheit stehen die Menschen aber vielmehr als unter der Herrschaft der Vernunft unter der der blinden Begierde; daher muß die Naturmacht der Menschen oder ihr Naturrecht nicht durch die Vernunft, sondern durch jeden Trieb bestimmt werden, der sie zum Handeln treibt und durch den sie sich zu erhalten suchen. Ich gestehe zwar, daß jene Begierden, die nicht aus der Vernunft entspringen, nicht menschliche Handlungen, sondern menschliche Leidenschaften sind. Weil wir

aber hier von der Macht oder dem Recht der Natur im allgemeinen handeln, können wir an dieser Stelle keinen Unterschied anerkennen zwischen Begierden, die aus der Vernunft und solchen, die aus anderen Quellen in uns entspringen: diese wie jene sind eine Wirkung der Natur und ein Ausdruck der natürlichen Kraft, mit der der Mensch in seinem Sein zu verharren strebt. Denn der Mensch, ob Weiser oder Tor, ist ein Teil der Natur; und alles, was den einzelnen zum Handeln treibt, muß zur Macht der Natur gerechnet werden, insofern diese nämlich als die Natur dieses oder jenes Menschen bestimmt werden kann. Denn der Mensch, mag er unter der Herrschaft der Vernunft oder der bloßen Begierde stehen, handelt stets nach den Gesetzen und Regeln der Natur, d. h. (nach § 4 d. Kap.) dem Naturrechte gemäß.

§ 6.

Meist glaubt man, daß die Toren die Ordnung der Natur eher verwirren als befolgen, und man meint, der Mensch sei in der Natur wie ein Staat im Staate. Denn man behauptet, der menschliche Geist verdanke seine Entstehung nicht irgendwelchen natürlichen Ursachen, sondern einer unmittelbaren Schöpfung Gottes, durch die er von den übrigen Dingen so unabhängig sei, daß er eine unbedingte Macht zur Selbstbestimmung und zum richtigen Gebrauch der Vernunft besitze. Aber die Erfahrung lehrt zur Genüge, daß es ebenso wenig in unserer Gewalt steht, einen gesunden Geist wie einen gesunden Körper zu haben. Da ferner ein jedes Ding, so viel an ihm ist, sein Sein zu erhalten strebt, so würden wir zweifellos der Leitung der Vernunft folgen und unser Leben verständig einrichten, wenn es in gleichem Maße in unserer Hand läge, nach den Vorschriften der Vernunft zu leben, wie der blinden Begierde zu folgen. Es geschieht aber nicht. Jeglichen reißt seine Lust fort.

Die Theologen schaffen diese Schwierigkeit auch nicht aus der Welt, wenn sie behaupten, die Ursache dieser Schwäche sei ein Fehler oder eine Sünde in der menschlichen Natur, die sich vom Sündenfall des

Urahnen herschreibe. Denn wenn es auch in der Gewalt des ersten Menschen lag, zu stehen und zu fallen, und wenn er seines Geistes mächtig war und von unverdorbener Natur, wie konnte es geschehen, daß er, wissend und weise, dennoch fiel? Aber, entgegnen sie, er wurde ja vom Teufel betrogen. Ja, wer war es aber, der den Teufel selbst betrog? Wer, frage ich, konnte ihn, das erste aller vernünftigen Geschöpfe, so wahnsinnig machen, daß er mehr sein wollte als Gott? Sicher nicht er selbst, da er bei gesundem Verstand war und sein Sein, so viel bei ihm stand, zu erhalten strebte. Wie konnte es ferner geschehen, daß eben der erste Mensch, der seines Geistes mächtig und Herr seines Willens war, sich verführen und seinen Geist verwirren ließ? Denn wenn er die Macht hatte, richtigen Gebrauch von seiner Vernunft zu machen, konnte er nicht betrogen werden: er hätte, so viel an ihm lag, bestrebt sein müssen, sein Sein und seinen gesunden Verstand sich zu erhalten. Nun wird vorausgesetzt, es habe in seiner Macht gelegen: so hat er sich also seinen Geist unversehrt erhalten und konnte nicht der Täuschung erliegen. Das ist aber, wie seine Geschichte zeigt, falsch. Man muß deshalb einräumen, daß es nicht in der Gewalt des ersten Menschen stand, richtigen Gebrauch von seiner Vernunft zu machen; er war vielmehr gerade so wie wir den Leidenschaften unterworfen.

§ 7.

Es kann aber niemand leugnen, daß der Mensch gerade so wie die übrigen Wesen, so viel an ihm liegt, sein Sein zu erhalten strebt. Denn wenn sich in diesem Punkte ein Unterschied denken ließe, so könnte er nur daher kommen, daß der Mensch einen freien Willen hätte. Je freier wir uns aber den Menschen denken, um so mehr müssen wir annehmen, daß er notwendig sich selbst erhalten und seines Geistes mächtig sein müsse. Jeder, der Freiheit und Zufälligkeit nicht miteinander verwechselt, wird mir das zugeben. Denn Freiheit ist Tüchtigkeit oder Vollkommenheit: was daher den Menschen eines Unvermögens zeiht, kann nicht Ausfluß seiner Freiheit sein.

Daher kann der Mensch durchaus nicht insofern frei genannt werden, als er nicht sein oder die Vernunft nicht gebrauchen kann, sondern nur so weit, als er die Macht hat zu existieren und zu wirken gemäß den Gesetzen der menschlichen Natur. Je mehr wir also den Menschen als frei betrachten, desto weniger können wir von ihm sagen, daß er von der Vernunft keinen Gebrauch machen und dem Schlechten den Vorzug vor dem Guten geben könne. Und Gott, der als absolut frei existiert, denkt und handelt, muß ebenfalls notwendig, d. h. aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus existieren, denken und handeln. Denn ohne Zweifel handelt Gott mit derselben Freiheit, mit der er existiert: wie er nun aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus existiert, so handelt er auch nach der Notwendigkeit seiner Natur, d. h. er handelt schlechthin frei.

§ 8.

Wir ziehen daraus den Schluß, daß es nicht in der Gewalt eines jeden Menschen steht, immer von seiner Vernunft Gebrauch zu machen und auf dem höchsten Gipfel menschlicher Freiheit zu stehen. Und dennoch strebt jeder, so viel an ihm liegt, sein Sein zu erhalten, und weil jeder so viel Recht hat, wie er Macht besitzt, so wird jeder, ob Weiser oder Tor, was er auch versucht und tut, mit vollem Rechte der Natur versuchen und tun. Daraus folgt, daß Recht und Gesetz der Natur, unter dem alle Menschen geboren werden und in der Hauptsache leben, nichts verbietet als das, was niemand will und niemand kann, daß es aber nicht den Streit, nicht den Haß, nicht den Zorn, nicht den Schmerz, überhaupt nichts, zu dem ein Trieb uns rät, verwirft. Das ist kein Wunder. Denn die Natur ist nicht unter die Gesetze der menschlichen Vernunft gebannt, die nur den wahren Nutzen und die Erhaltung der Menschen bezwecken; vielmehr unter unendliche andere, die die ewige Ordnung der gesamten Natur betreffen, von der der Mensch nur ein Teilchen ist und deren Notwendigkeit allein allen Wesen ihr Sein und Handeln bestimmt. Wenn uns daher irgend etwas in der Natur als lächerlich, wider-

sinnig oder schlecht erscheint, so ist es nur, weil unsere Kenntnis von den Dingen Stückwerk ist, weil uns die Ordnung und der Zusammenhang der ganzen Natur zum größten Teil unbekannt bleibt und weil wir alles nach der Vorschrift unserer Vernunft geleitet sehen wollen. In Wahrheit ist aber, was die Vernunft für schlecht erklärt, nicht schlecht im Hinblick auf die Ordnung und die Gesetze der gesamten Natur, sondern nur im Hinblick allein auf die Gesetze unserer Natur.

§ 9.

Außerdem ergibt sich daraus, daß jeder so lange unter dem Recht eines anderen steht, so lange er unter der Macht des anderen steht, und daß er insoweit unter eigenem Recht ist, als er jede Gewalt zurückweisen, einen ihm zugefügten Schaden nach Gutdünken vergelten und überhaupt, soweit er nach eigenem Sinne leben kann.

§ 10.

Einen anderen in seiner Gewalt hat derjenige, der ihn gefesselt hält oder ihm die Waffen und die Mittel zur Verteidigung oder zur Flucht genommen hat oder ihm Furcht eingeflößt oder ihn durch Belohnung so verpflichtet hat, daß er lieber ihm als sich willfahren und lieber nach jenes als nach seinem Gutdünken leben will. Wer auf die erste oder zweite Art jemanden in der Gewalt hat, besitzt nur seinen Körper, nicht seinen Geist. Bei der dritten und vierten Art aber hat er den Geist sowohl als den Körper seinem Rechte unterworfen, aber nur, solange Furcht oder Hoffnung währt; ist es damit zu Ende, so bleibt jener unter eigenem Rechte.

§ 11.

Auch die Urteilsfähigkeit kann so weit unter fremdes Recht geraten, als der Geist von einem anderen getäuscht werden kann. Daraus folgt, daß der Geist überhaupt nur so weit unter eigenem Rechte ist, als er richtigen Gebrauch von der Vernunft machen

kann. Ja, weil die Macht des Menschen weniger nach seiner Körperstärke, als nach seiner Geisteskraft sich bemißt, so sind diejenigen am meisten unter eigenem Recht, die am meisten Vernunft besitzen und am meisten ihr folgen. Insofern nenne ich den Menschen überhaupt frei, als er der Vernunft folgt, weil er nur dann von Ursachen, die sich bloß aus seiner Natur heraus adäquat begreifen lassen, zum Handeln bestimmt wird, wenn er auch von ihnen mit Notwendigkeit zum Handeln bestimmt wird. Denn Freiheit hebt (nach § 7 d. Kap.) die Notwendigkeit nicht auf, sondern setzt sie voraus.

§ 12.

Das einem anderen nur mündlich gegebene Versprechen, dies und jenes zu tun, was man nach eigenem Recht hätte unterlassen können, oder umgekehrt, bleibt nur so lange in Kraft, als sich der Wille des Versprechenden nicht ändert. Denn wer die Macht hat, sein Versprechen aufzuheben, hat sich in Wahrheit seines Rechtes nicht begeben, sondern hat bloß Worte hergegeben. Sobald er, sein eigener Richter nach dem Rechte der Natur, urteilt, ob mit Recht oder Unrecht — denn irren ist menschlich —, daß ihm aus dem Versprechen mehr Schaden als Nutzen erwachse, dann entscheidet er nach eigenem Ermessen, daß das Versprechen aufzuheben sei, und er hebt es auf nach dem Rechte der Natur (nach § 9 d. Kap.).

§ 13.

Wenn zweie übereinkommen und ihre Kräfte vereinigen, so vermögen sie mehr und haben folglich mehr Recht auf die Natur, als jeder von ihnen für sich, und je mehr sich so zu einer Verbindung zusammenschließen, desto mehr Recht werden alle haben.

§ 14.

So sehr die Menschen von Zorn, Neid oder einem Affekt des Hasses heimgesucht werden, so sehr werden sie auch nach verschiedenen Richtungen hin gerissen und treten sich feindlich entgegen und um so mehr sind

sie zu fürchten, weil sie mehr vermögen und schlauer und verchlagener sind als die übrigen Wesen. Weil die Menschen in der Regel (nach § 5 vor. Kap.) diesen Affekten von Natur unterworfen sind, so sind die Menschen von Natur Feinde. Denn der ist mein ärgster Feind, den ich am meisten fürchten und vor dem ich am meisten auf der Hut sein muß.

§ 15.

Da aber im Naturzustand (nach § 9 d. Kap.) jeder so lange unter eigenem Recht ist, als er sich vor der Unterdrückung durch einen anderen bewahren kann, und da einer allein sich vergebens vor allen zu wahren strebte, so ist das natürliche Recht des Einzelnen, solange es nur das des Einzelnen ist und durch seine Macht bestimmt wird, gleich Null. Weil es keine Sicherheit seiner Erhaltung gibt, führt es seine Existenz mehr in der Einbildung als in der Wirklichkeit. Und sicherlich hat einer um so weniger Macht und damit um so weniger Recht, je mehr er Grund zur Furcht hat. Dazu kommt, daß die Menschen kaum ohne gegenseitige Hülfe ihr Leben fristen und ihren Geist ausbilden können.

Wir schließen daraus, daß von Naturrecht als dem Menschengeschlecht eigen doch eigentlich nur da die Rede sein kann, wo die Menschen gemeinsame Rechte haben, wo sie zugleich das Land, das sie bewohnen und bebauen können, für sich sichern, wo sie sich schützen und alle Gewalt zurückweisen und nach dem gemeinsamen Willen der Gesamtheit leben können. Denn (nach § 13 d. Kap.) je mehr sich so vereinigen, desto mehr Recht haben sie insgesamt. Wenn die Scholastiker aus diesem Grund, weil die Menschen im Naturzustand kaum eigenes Recht haben können, den Menschen ein geselliges Tier nennen wollen, so habe ich nichts dagegen.

§ 16.

Wo die Menschen gemeinsame Rechte haben und alle sozusagen einem Geiste folgen, da hat sicher (nach § 13 d. Kap.) der einzelne um so weniger Recht,

als die übrigen insgesamt ihm an Macht überlegen sind, d. h. er hat in Wahrheit nur so viel Recht auf die Natur, als das gemeinsame Recht ihm zugesteht. Im übrigen ist er gehalten, das auszuführen, was ihm der übereinstimmende Wille der Gesamtheit gebietet, oder er kann (nach § 4 d. Kap.) durch das Recht dazu gezwungen werden.

§ 17.

Dieses Recht, das durch die Macht der Menge bestimmt wird, nennt man gewöhnlich Regierung. Derjenige hat sie vollkommen in Händen, der nach dem übereinstimmenden Willen der Gesamtheit die Sorge um das Gemeinwesen hat, nämlich das Recht, Gesetze zu geben, auszulegen und abzuschaffen, Städte zu befestigen, über Krieg und Frieden zu entscheiden u. s. w. Liegt diese Sorge einer Versammlung ob, die aus dem gesamten Volke zusammengesetzt wird, so nennt man die Regierung Demokratie; besteht sie bloß aus einigen Auserwählten, so nennt man sie Aristokratie, und wenn die Sorge für das Gemeinwesen und demnach die Regierung einem anvertraut ist, Monarchie.

§ 18.

Aus dem in diesem Kapitel Dargelegten wird es uns klar, daß es im Naturzustande keine Sünde geben kann, oder wenn einer sündigt, so tut er es gegen sich, nicht gegen einen anderen. Es ist ja nach dem Naturrechte niemand gehalten, wenn er nicht will, einem anderen zu willfahren und etwas für gut oder schlecht zu halten, als was er nach seinem eigenen Sinne für gut oder schlecht erkennt. Das Naturrecht verbietet absolut nichts als das, was man nicht kann (s. §§ 5 und 8 d. Kap.). Sünde ist aber eine Handlung, die nicht mit Recht geschehen kann. Wären die Menschen durch Naturgesetz gehalten, der Vernunft zu folgen, so würden eben alle notwendig der Vernunft folgen. Denn Naturgesetze sind Gesetze Gottes (nach §§ 2 und 3 d. Kap.), die Gott mit derselben Freiheit gesetzt hat, mit der er existiert, die

also aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgen (s. § 7 d. Kap.) und demnach ewig sind und nicht verletzt werden können. Die Menschen folgen aber meistens der Begierde und nicht der Vernunft, ohne jedoch die Ordnung der Natur zu stören, sondern sie mit Notwendigkeit erfüllend. Ein dummer und geistesschwacher Mensch ist daher durch das Naturrecht so wenig verpflichtet, sein Leben weise einzurichten, wie ein Kranker verpflichtet ist, einen gesunden Körper zu haben.

§ 19.

Sünde ist deshalb nur im Staate denkbar, wo das gemeinsame Recht des ganzen Staates über gut und böse entscheidet, und wo niemand (nach § 16 d. Kap.) etwas mit Recht tut, außer was er auf Beschluß oder mit Zustimmung der Gesamtheit tut. Denn das ist (nach dem vor. §) Sünde, was nicht mit Recht geschehen kann oder was das Recht verbietet. Gehorsam aber ist der beständige Wille, das auszuführen, was dem Rechte nach gut ist und was auf Beschluß der Gesamtheit geschehen muß.

§ 20.

Wir pflegen aber auch das Sünde zu nennen, was gegen das Gebot der gesunden Vernunft geschieht, und Gehorsam den beständigen Willen, die Begierden nach der Vorschrift der Vernunft zu zügeln. Ich hätte schon nichts dagegen, wenn die menschliche Freiheit in der Zügellosigkeit der Begierden und Unfreiheit in der Herrschaft der Vernunft bestünde. Weil aber die menschliche Freiheit um so größer ist, je mehr der Mensch von der Vernunft sich leiten läßt und seine Begierden zügeln kann, so können wir nur sehr uneigentlich das vernunftgemäße Leben Gehorsam nennen und Sünde das, was in Wahrheit eine Schwäche des Geistes ist, aber keine Zügellosigkeit, und in Ansehung dessen der Mensch eher unfrei als frei genannt werden kann (s. §§ 7 und 11 d. Kap.).

§ 21.

Da aber die Vernunft uns lehrt, Frömmigkeit zu üben und ruhigen und guten Sinnes zu sein, was eben nur im Staate möglich ist, und da außerdem nur dann die Menge gleichsam einem Geiste folgt, wie es der Staat erfordert, wenn sie Gesetze hat, die nach der Vorschrift der Vernunft verordnet sind, so haben die Menschen, gewohnt im Staate zu leben, gar nicht so uneigentlich das Sünde genannt, was gegen das Gebot der Vernunft geschieht, denn die Gesetze des besten Staates müssen ja (s. § 18 d. Kap.) nach dem Gebote der Vernunft verordnet sein. Den Grund aber, warum ich sagen konnte (§ 18 d. Kap.), der Mensch sündige im Naturzustand gegen sich, wenn er sündige, darüber vgl. Kap. 4 §§ 4 und 5, wo gezeigt wird, in welchem Sinne wir sagen können, derjenige, der die Regierungsgewalt innehat und das Naturrecht auf seiner Seite, werde durch Gesetze gebunden und könne sündigen.

§ 22.

Was die Religion betrifft, so ist es ebenfalls gewiß, daß der Mensch um so freier und am meisten mit sich einig ist, je mehr er Gott liebt und ihn lauteren Sinnes verehrt. Achten wir aber nicht auf die uns unbekannte Ordnung der Natur, sondern bloß auf die Gebote der Vernunft, die die Religion betreffen, und bedenken wir dabei, daß Gott sie offenbart gleichsam in uns selbst redend oder daß er sie den Propheten wie Gesetze offenbart hat, dann werden wir, um nach menschlicher Weise zu reden, sagen: der Mensch sei Gott gehorsam, wenn er ihn mit ganzer Seele liebt, er sündige aber, wenn er der blinden Begierde folgt. Wir dürfen aber dabei nie vergessen, daß wir in Gottes Macht stehen, wie der Ton in der Macht des Töpfers, der aus derselben Masse Gefäße zu Ehre und Unehre bildet, und daß der Mensch demnach wohl den Ratschlüssen Gottes entgegenhandeln kann, wie sie in unserem oder der Propheten Geiste gleich Gesetzen eingeschrieben sind, aber niemals

dem ewigen Ratschluß Gottes, der der gesamten Natur eingeschrieben ist und für die Ordnung der ganzen Natur gilt.

§ 23.

Wie also streng genommen von Sünde und Gehorsam, so kann auch von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nur im Staate die Rede sein. Denn in der Natur gibt es nichts, von dem man mit Recht sagen könnte, es gehöre diesem und nicht einem anderen; vielmehr gehört alles allen, wenn sie nämlich die Macht haben, es für sich in Anspruch zu nehmen. Im Staate aber, wo es sich nach dem gemeinsamen Recht entscheidet, was diesem und was jenem eigen wird, da heißt gerecht, wer den beständigen Willen hat, jedem das Seine zukommen zu lassen, ungerecht dagegen, wer das einem anderen Gehörende sich zu eigen zu machen sucht.

§ 24.

Übrigens habe ich in meiner Ethik auseinandergesetzt, daß Lob und Tadel Affekte der Lust und Unlust sind, begleitet von der Idee der menschlichen Tüchtigkeit oder Schwäche als ihrer Ursache.

Drittes Kapitel.

§ 1.

Die Form eines jeden politischen Verbandes (imperium) bezeichnet man als Staatsverfassung (status civilis), den Gesamtkörper des Verbandes als Staat (civitas); die gemeinsamen Regierungsgeschäfte, die von der Leitung des Inhabers der Regierungsgewalt abhängen, heißen Gemeinwesen. Die Menschen sodann heißen, soweit sie nach dem bürgerlichen Recht alle Vorteile des Staates genießen, Bürger; Untertanen heißen sie, soweit sie gehalten sind, den Einrichtungen und Gesetzen des Staates zu gehorchen. Staatsverfassungen schließlich gibt es nach § 17 d. vor. Kap. dreie: die demokratische, die aristokratische und die monarchische. Ehe ich nun über jede insbesondere zu handeln beginne, will ich erst das auseinandersetzen, was zur Staatsverfassung im allgemeinen gehört. Vor allem kommt hier das höchste Recht des Staates oder der höchsten Gewalten in Betracht.

§ 2.

Nach § 15 d. vor. Kap. ist das Recht der Regierung oder der höchsten Gewalten nichts anderes als das Naturrecht selbst, das durch die Macht nicht eines einzelnen, sondern der wie von einem Geiste geleiteten Menge bestimmt wird, d. h. wie der einzelne im Naturzustande, so besitzt auch der Körper und der Geist einer ganzen Regierung so viel Recht, wie er Macht hat. Der einzelne Bürger oder Untertan hat um so viel weniger Recht, als der Staat ihm an Macht überlegen ist (s. § 16 d. vor. Kap.); folglich

tut und besitzt jeder Bürger nur das mit Recht, was er auf Grund gemeinsamen Staatsbeschlusses verantworten kann.

§ 3.

Wenn der Staat einem das Recht und folglich auch die Macht einräumt — denn sonst hat er ihm nach § 12 d. vor. Kap. bloß Worte gegeben — nach seinem Sinne zu leben, so begibt er sich damit seines Rechtes und überträgt es auf jenen, dem er eine solche Macht gab. Hat er aber zweien oder mehreren diese Macht gegeben, daß jeder von ihnen nach seinem Sinne lebe, dann hat er damit die Regierung geteilt. Wenn er endlich jedem Bürger diese Macht gab, so hat er damit sich selbst zerstört und bleibt kein Staat mehr. Vielmehr kehrt dann alles in den Naturzustand zurück, wie ganz offenbar aus dem Obigen hervorgeht.

Deshalb ist es auf keine Weise denkbar, daß es nach dem Staatsgrundgesetz einem jeden Bürger erlaubt wäre, nach seinem eigenen Sinn zu leben, und folglich hört das Naturrecht, nach dem jeder sein eigener Richter ist, im Staatsleben notwendig auf. Ich sage ausdrücklich „nach dem Staatsgrundgesetz", denn das Naturrecht des einzelnen hört richtig bedacht im Staatsleben nicht auf. Der Mensch handelt im natürlichen wie im staatlichen Zustand nach den Gesetzen seiner Natur und ist auf seinen Vorteil bedacht. Im einen wie im anderen Zustande wird der Mensch von Hoffnung oder Furcht geleitet, dies zu tun oder jenes zu unterlassen. Der Hauptunterschied zwischen den beiden Zuständen besteht aber darin, daß im Staatsleben alle denselben Gegenstand der Furcht haben und alle ein und denselben Grund der Sicherheit und eine und dieselbe Lebensweise, was gewiß nicht die Urteilsfähigkeit des einzelnen aufhebt. Denn wer sich vorgenommen hat, allen Geboten des Staates zu gehorchen, sei es aus Furcht vor seiner Macht oder aus Liebe zur Ruhe, der ist doch wahrhaftig auf seine Sicherheit und seinen Vorteil nach seinem Sinne bedacht.

§ 4.

Undenkbar ist es ferner, daß es jedem Bürger frei stünde, die Beschlüsse und Gesetze des Staates zu interpretieren. Denn wenn das einem jeden erlaubt wäre, so wäre er ja damit sein eigener Richter. Dann könnte jeder mühelos seine Handlungen mit einem Schein des Rechtes entschuldigen oder beschönigen und könnte dadurch sein Leben nach seinem Sinne einrichten, was (nach d. vor. §) widersinnig ist.

§ 5.

Wir ersehen daraus: Jeder Bürger steht nicht unter seinem eigenen, sondern unter dem Rechte des Staates, dessen Gebote er gehalten ist zu befolgen. Er hat kein Recht, darüber zu entscheiden, was billig und unbillig, was recht und unrecht ist. Weil vielmehr der Staatskörper wie von einem Geiste geleitet werden muß und weil deshalb der Wille des Staates für den Willen aller zu gelten hat, so muß das, was der Staat als gerecht und gut befindet, angesehen werden, als habe jeder einzelne es so befunden. Daher ist der Untertan gehalten, wenn er auch die Beschlüsse des Staates unbillig findet, sie nichtsdestoweniger auszuführen.

§ 6.

Man kann dagegen einwenden: ist es nicht gegen das Gebot der Vernunft, sich vollständig dem Urteil eines anderen zu unterwerfen, und widerstreitet deshalb nicht das Staatsleben der Vernunft? Daraus wäre zu folgern, daß das Staatsleben unvernünftig sei und daß nur Menschen, die der Vernunft bar seien, es schaffen könnten, keinesfalls solche, die der Vernunft folgten. Weil aber die Vernunft nichts Widernatürliches lehrt, so kann die gesunde Vernunft nicht vorschreiben, daß jeder sein eigenes Recht behaupten solle, solange die Menschen den Leidenschaften unterworfen sind (nach § 15 d. vor. Kap.), d. h. (nach Kap. 1 § 5) die Vernunft erklärt es für unmöglich.

Zudem lehrt überhaupt die Vernunft, den Frieden zu suchen, der sich freilich nur aufrecht halten läßt, wenn die gemeinsamen Rechte des Staates unverletzt bleiben. Je mehr daher ein Mensch der Vernunft folgt, d. h. (nach § 11 d. vor. Kap.) je freier er ist, desto fester wird er die Rechte des Staates beobachten und die Gebote der höchsten Gewalt, deren Untertan er ist, befolgen. Dazu kommt noch, daß das Staatsleben seiner Natur nach begründet wird, um die gemeinsame Furcht zu beseitigen und das gemeinsame Übel abzuwehren. Daher ist sein Hauptzweck nichts anderes, als was auch der einzelne von der Vernunft geleitet im Naturzustande, freilich vergebens, versuchen würde (nach § 15 d. vor. Kap.). Wenn daher einmal ein von der Vernunft geleiteter Mensch auf das Gebot des Staates hin etwas tun muß, was er als widervernünftig erkennt, so wird dieser Schaden bei weitem durch das Gute aufgewogen, das gerade aus dem Staatsleben hervorgeht. Es ist ja doch auch ein Gesetz der Vernunft, daß man von zwei Übeln das kleinere wählen solle. Daher dürfen wir schon den Schluß ziehen, daß man nichts gegen die Vorschrift der Vernunft tut, wenn man das tut, was man nach dem Recht des Staates tun muß. Das wird mir jeder zugeben, wenn ich erklärt habe, wie weit die Macht und damit das Recht des Staates geht.

§ 7.

Denn in erster Linie kommt in Betracht, daß gerade so wie im Naturzustande (nach § 11 d. vor. Kap.) derjenige Mensch am meisten vermag und am meisten sein Recht behauptet, der sich von der Vernunft leiten läßt, daß ebenso der Staat am meisten Macht haben und am meisten sein Recht behaupten wird, der mit Vernunft begründet und mit Vernunft geleitet wird. Denn das Recht des Staates bestimmt sich nach der Macht der Menge, die wie von einem Geiste geleitet wird. Diese geistige Einheit ist aber nur denkbar, wenn der Staat das am meisten bezweckt, was die gesunde Vernunft allen Menschen als nützlich empfiehlt.

§ 8.

Weiter kommt in Betracht, daß die Untertanen so weit nicht unter eigenem, sondern unter dem Rechte des Staates stehen, als sie seine Macht oder seine Drohungen fürchten oder als sie das Staatsleben lieben (nach § 10 d. vor. Kap.). Infolgedessen gehört alles, wozu man weder durch Belohnungen noch durch Drohungen gebracht werden kann, nicht in die Rechtssphäre des Staates. So kann z. B. sich niemand seines Urteilsvermögens begeben. Denn welche Belohnungen oder Drohungen können einen Menschen zum Glauben bringen, daß das Ganze nicht größer sei als sein Teil, oder daß Gott nicht existiere, oder daß ein Körper, den er begrenzt sieht, ein unendliches Wesen sei, mit einem Wort, daß er etwas seinem Empfinden oder Denken Widerstreitendes annimmt? Ebenso durch welche Belohnungen oder Drohungen kann ein Mensch dahin gebracht werden, zu lieben, wen er haßt, und zu hassen, wen er liebt? Hierher gehört auch, was die menschliche Natur so verabscheut, daß es ihr schlimmer gilt als jedes Übel, nämlich daß ein Mensch Zeugnis wider sich ablegt, daß er sich martert, seine Eltern ermordet, dem Tod nicht zu entgehen sucht und ähnliches, wozu sich nie ein Mensch durch Belohnungen oder Drohungen bewegen läßt. Wollten wir trotzdem sagen, der Staat habe das Recht oder die Macht, derartiges zu befehlen, so wäre es nur in dem Sinne denkbar, in dem man sagen könnte, der Mensch habe das Recht, verrückt zu sein und zu rasen. Denn was wäre ein Recht, an das niemand gebunden sein kann, anders als Wahnsinn?

Ich rede hier ausdrücklich von dem, was nicht in die Rechtssphäre des Staates fallen kann und was die menschliche Natur zumeist verabscheut. Denn weil ein Tor oder ein Narr durch keine Belohnungen und Drohungen dazu gebracht werden kann, die Gesetze zu befolgen, und weil der eine oder andere als Anhänger dieser oder jener Sekte die Rechte des Staates für schlimmer als jedes Übel hält, so sind diese Rechte des Staates deshalb doch nicht ungültig; denn die meisten Bürger halten sich ja durch sie ge-

bunden. Weil demnach jene, die nichts fürchten und nichts hoffen, darin ihr eigenes Recht behaupten (nach § 10 d. vor. Kap.), deshalb sind sie (nach § 14 d. vor. Kap.) Feinde des Staates und dürfen mit Recht im Zaum gehalten werden.

§ 9.

Schließlich kommt in Betracht, daß zum Recht des Staates das am wenigsten gehören kann, was die Mehrzahl mit Unwillen erfüllt. Denn sicherlich liegt es in der Natur der Menschen, sich zu verschwören, entweder aus gemeinsamer Furcht oder in dem Wunsche, eine gemeinsam erlittene Unbill zu rächen. Weil sich das Recht des Staates nach der gemeinsamen Macht der Menge bestimmt, so vermindert sich sicher die Macht und das Recht des Staates in dem Maße, in dem er Veranlassung gibt, daß sich viele verschwören. Der Staat hat gewiß manches für sich zu fürchten, und gerade wie der einzelne Bürger oder der Mensch im Naturzustande, so ist auch der Staat um so weniger im Besitze seines eigenen Rechtes, als er Grund zur Furcht hat.

Soviel vom Recht der höchsten Gewalten gegen die Untertanen. Ehe ich von ihrem Rechte gegen andere spreche, muß wohl noch die Frage beantwortet werden, die sich über die Religion zu erheben pflegt.

§ 10.

Man könnte mir nämlich einwerfen, ob nicht das Staatsleben und der, wie ich zeigte, im Staatsleben von den Untertanen verlangte Gehorsam die Religion aufhebe, die von uns die Verehrung Gottes fordert. Erwägen wir aber die Sache an sich, so werden wir nichts finden, das uns Bedenken einflößen könnte. Denn der Geist, sofern er die Vernunft gebraucht, ist nicht unter dem Recht der höchsten Gewalten, sondern unter eigenem Recht (nach § 11 d. vor. Kap.). Somit kann die wahre Erkenntnis Gottes und die Liebe zu ihm niemandes Herrschaft unterworfen werden und ebensowenig die Nächstenliebe (nach § 8 d. Kap.).

Ziehen wir noch in Betracht, daß die höchste Übung der Liebe in dem besteht, was man zum Schutze des Friedens und zur Herstellung der Eintracht tut, dann werden wir nicht daran zweifeln, daß der wahrhaft seine Pflicht erfüllt, der jedem so viel Beistand leistet, als die Rechte des Staates, d. h. Eintracht und Ruhe es gestatten.

Was den äußeren Kult angeht, so kann er sicher für die wahre Erkenntnis Gottes und die daraus folgende Liebe weder von Nutzen noch von Schaden sein, und er kann nicht von solcher Bedeutung sein, daß seinetwegen es sich verlohnte, Frieden und Ruhe des Staates zu stören. Übrigens ist es gewiß, daß ich nach dem Rechte der Natur, d. h. (nach § 3 d. vor. Kap.) nach göttlichem Ratschluß kein Verfechter der Religion bin, denn mir ward nicht wie einst den Jüngern Christi die Macht, unreine Geister auszutreiben und Wunder zu tun, und dieser Macht bedarf es doch fürwahr, um die Religion dort zu verbreiten, wo sie verboten ist, soll nicht, wie man sagt, Hopfen und Malz verloren sein, ja soll nicht obendrein noch gar viel Unheil daraus erwachsen, wovon alle Jahrhunderte die traurigsten Beispiele sahen. Jeder kann, wo er auch sei, Gott in wahrer Religion verehren und für sich sorgen, wie es eines Privatmannes Pflicht ist. Im übrigen soll man die Sorge für die Ausbreitung der Religion Gott überlassen oder den höchsten Gewalten, denen allein die Sorge für das Gemeinwesen obliegt. Doch nun kehre ich zu meiner Aufgabe zurück.

§ 11.

Nach der Auseinandersetzung über das Recht der höchsten Gewalten gegenüber den Bürgern und über die Pflicht der Untertanen bleibt noch das Recht jener in den übrigen Beziehungen zu betrachten, das sich aus dem Gesagten leicht erkennen läßt. Denn weil (nach § 2 d. Kap.) das Recht der höchsten Gewalt eben das Naturrecht ist, so haben folglich zwei Regierungen eine analoge Stellung gegeneinander wie zwei Menschen im Naturzustand. Der einzige Unterschied besteht darin, daß der Staat sich vor der Unter-

drückung durch einen andern hüten kann, was dem Menschen im Naturzustande nicht möglich ist; denn ihn beschwert ja täglich der Schlaf, oft Krankheit und Kümmernis, am Ende das Alter, und noch anderen Beschwerden ist er unterworfen, vor denen der Staat sich sichern kann.

§ 12.

Der Staat ist also so weit unter eigenem Recht, als er für sich sorgen und sich vor der Unterdrückung durch einen anderen Staat hüten kann (nach §§ 9 und 15 d. vor. Kap.). Er ist (nach §§ 10 und 15 d. vor. Kap.) so weit dem Rechte eines anderen unterworfen, als er die Macht eines anderen Staates zu fürchten hat oder als er von diesem an der Ausführung seines Willens gehindert wird, oder endlich, soweit er dessen Hülfe zu seiner Erhaltung oder Mehrung bedarf. Denn ganz zweifellos werden zwei Staaten, die sich wechselseitig ihren Beistand leihen wollen, zusammen mehr vermögen und folglich mehr Recht haben, als der eine oder der andere für sich allein (s. § 13 d. vor. Kap.).

§ 13.

Das wird noch klarer, wenn man bedenkt, daß zwei Staaten von Natur Feinde sind. Denn die Menschen sind (nach § 14 d. vor. Kap.) im Naturzustand Feinde. Diejenigen also, die außerhalb des Staates das Naturrecht beibehalten, bleiben Feinde. Wenn daher der eine Staat gegen den anderen Krieg führen und die äußersten Mittel anwenden will, um ihn seinem Rechte zu unterwerfen, so hat er das Recht dazu, es zu versuchen, denn zum Kriegführen genügt es, wenn er den Willen dazu hat. Über den Frieden hingegen kann er nichts bestimmen, wenn nicht der Wille des anderen Staates darin einstimmt. Das Recht zum Kriege liegt folglich in der Hand jedes einzelnen Staates, das Recht über den Frieden aber steht nicht bei einem, sondern mindestens bei zwei Staaten, die deshalb verbündet heißen.

§ 14.

Dieses Bündnis bleibt so lange fest, als der Verbindungsgrund, die Furcht vor Schaden oder die Hoffnung auf Gewinn besteht. Kommt aber die eine oder die andere für einen der beiden Staaten in Wegfall, dann bleibt er unter eigenem Recht (nach § 10 d. vor. Kap.) und das Band, das die Staaten miteinander verknüpfte, löst sich von selbst. Danach hat jeder Staat das volle Recht, ein Bündnis nach Belieben zu lösen, und man kann ihm nicht Hinterlist oder Treulosigkeit vorwerfen, wenn er seine Verpflichtung aufhebt, sobald der Grund zu Furcht oder Hoffnung weggefallen ist. Denn diese Bedingung galt ja in gleicher Weise für die beiden Vertragschließenden, daß derjenige, der zuerst außer Furcht sein könne, wieder dem eigenen Recht unterstellt sein solle und davon nach Gutdünken Gebrauch machen dürfe. Außerdem geht man eine Verpflichtung für die Zukunft nur unter der Voraussetzung ein, daß die vorangehenden Umstände bestehen bleiben. Ändern sie sich, dann ändert sich das ganze Verhältnis. Deshalb behält sich jeder der verbündeten Staaten das Recht vor, seinen Vorteil wahrzunehmen, und jeder sucht nach Kräften frei von Furcht und dadurch unter eigenem Recht zu bleiben und zu verhindern, daß der andere mächtiger wird. Beklagt sich also ein Staat, er sei betrogen worden, dann darf er wirklich nicht der Treulosigkeit des Verbündeten, sondern nur der eigenen Dummheit die Schuld geben, daß er sein Heil einem anderen anvertraut hat, der unter eigenem Recht steht und dem das Heil seiner Regierung höchstes Gesetz sein muß.

§ 15.

Staaten, die Frieden miteinander geschlossen haben, steht das Recht zu, Streitfragen zu schlichten, die aus den Friedensbedingungen oder aus Gesetzen, zu denen sie sich gegenseitig verpflichtet haben, erwachsen können. Denn das Recht über den Frieden steht nicht bei einem Staate, sondern bei den Ver-

tragschließenden in gleicher Weise (nach § 13 d. Kap.). Können sie sich über diese Fragen nicht einigen, dann kehren sie eben in den Kriegszustand zurück.

§ 16.

Je mehr Staaten zugleich Frieden vereinbaren, um so weniger haben sie von dem einzelnen Staat zu fürchten oder um so weniger hat der einzelne die Macht, Krieg zu beginnen; im Gegenteil muß er um so mehr die Bedingungen aufrecht halten, d. h. (nach § 13 d. Kap.) er ist um so weniger unter eigenem Recht und muß sich um so mehr dem gemeinsamen Willen der Verbündeten anpassen.

§ 17.

Übrigens wird die Treue, die die gesunde Vernunft und die Religion zu wahren lehrt, hierdurch in keiner Weise aufgehoben. Weder die Vernunft, noch die Schrift lehrt, daß man jedes gegebene Versprechen halten müsse. Denn habe ich z. B. jemandem versprochen, Geld, das er mir heimlich zum Aufheben gab, zu bewahren, so bin ich nicht an mein Versprechen gebunden, sobald ich erfahren habe oder zu wissen glaube, daß er mir gestohlenes Gut zum Aufbewahren gab; dann werde ich richtiger handeln, wenn ich mir Mühe gebe, es den Eigentümern zurückzuerstatten. Ebenso wenn die höchste Gewalt einem anderen etwas versprochen hat, wovon später Zeit oder Überlegung lehrte oder zu lehren schien, daß es dem gemeinsamen Wohl der Untertanen zuwider sei, dann ist sie gewiß verpflichtet, ihr Versprechen aufzuheben. Da nun die Schrift nur im allgemeinen lehrt, Treue zu wahren und die besonderen Ausnahmefälle dem Urteil des einzelnen überläßt, so widerstreitet das eben Dargelegte nicht ihrer Lehre.

§ 18.

Damit ich aber den Faden der Ausführung nicht so oft unterbrechen muß, um in der Folge ähnliche

Einwürfe aus dem Wege zu räumen, so will ich daran erinnern, daß ich hier alles aus der Notwendigkeit der menschlichen Natur, wie man sie auch betrachte, nachgewiesen habe, nämlich aus dem allgemeinen Selbsterhaltungstrieb der Menschen, der ihnen allen, Weisen wie Toren, innewohnt. Daher bleibt es das gleiche, wie wir die Menschen betrachten, ob als von der Leidenschaft oder als von der Vernunft geleitet, denn der Beweis ist wie gesagt allgemein gültig.

Viertes Kapitel.

§ 1.

Im vorigen Kapitel haben wir das Recht der höchsten Gewalten, das sich nach ihrer Macht bestimmt, dargetan und dabei gesehen, wie es hauptsächlich darin besteht, daß es gleichsam einen Geist der Regierung gibt, dem alle folgen müssen, daß demnach allein jene Gewalten das Recht der Entscheidung haben, was gut und böse, was gerecht und ungerecht ist, d. h. was die einzelnen, oder alle insgesamt zu tun oder zu lassen haben. Wir haben also gesehen, daß ihnen allein das Recht zusteht, Gesetze zu geben und sie, falls ein Streit darüber entsteht, im Einzelfall auszulegen und zu entscheiden, ob ein gegebener Fall den Gesetzen gemäß oder zuwider ist (s. §§ 3, 4, 5 d. vor. Kap.); ferner das Recht, Krieg zu beginnen, Friedensbedingungen zu bestimmen, anzubieten oder angebotene anzunehmen (s. §§ 12 und 13 d. vor. Kap.).

§ 2.

Da dies alles mit den zur Ausführung erforderlichen Mitteln Geschäfte sind, die den gesamten Regierungskörper, d. h. die das Gemeinwesen angehen, so wird folglich das Gemeinwesen von der Leitung dessen abhängen, der der Inhaber der höchsten Regierungsgewalt ist. Daraus folgt weiter, daß allein der höchsten Gewalt das Recht zusteht, über die Handlungen des einzelnen zu richten, über die Handlungen eines jeden Rechenschaft zu fordern, die Fehlenden zur Strafe zu ziehen, Rechtsstreitigkeiten der Bürger zu schlichten oder Gesetzeskundige zu bestellen, die

es an ihrer Stelle besorgen. Ferner hat sie das Recht, alle Mittel für Krieg und Frieden zu handhaben und in Ausführung zu bringen, nämlich Städte zu gründen und zu befestigen, Söldner anzuwerben, die militärischen Ämter zu vergeben, was sie getan wissen will, zu befehlen, Friedensgesandte abzuschicken und anzuhören und endlich, die Kosten für das alles zu erheben.

§ 3.

Da also allein der höchsten Gewalt das Recht zusteht, die Staatsgeschäfte zu betreiben oder Beamte dafür auszuwählen, so ist es folglich eine Anmaßung der Regierungsgewalt, wenn ein Untertan bloß nach seinem Ermessen, ohne Wissen des höchsten Rates an irgend ein Staatsgeschäft herantritt, mag er immerhin geglaubt haben, daß, was er zu tun beabsichtigte, dem Staat von höchstem Nutzen sein werde.

§ 4.

Man wirft gewöhnlich die Frage auf, ob die höchste Gewalt an Gesetze gebunden sei und ob sie demnach sich vergehen könne. Da aber die Worte Gesetz und Vergehen nicht bloß auf die Rechte des Staates, sondern auf die gemeingültigen Regeln aller natürlichen Dinge, in erster Linie auf die der Vernunft gewöhnlich bezogen werden, so darf man nicht schlechthin sagen, der Staat sei an keine Gesetze gebunden und könne sich nicht vergehen. Denn wenn der Staat nicht an Gesetze oder Regeln gebunden wäre, ohne die er eben nicht Staat wäre, dann müßte man ihn nicht für ein natürliches Ding, sondern für eine Chimäre halten. Der Staat vergeht sich also, wenn er tut oder geschehen läßt, was die Ursache seines Untergangs sein kann. Das nennen wir dann in demselben Sinne vergehen, in dem die Philosophen oder Mediziner von der Natur sagen, sie fehle. In diesem Sinne können wir vom Staat sagen, daß er sich vergeht, wenn er etwas gegen das Gebot der Vernunft tut. Denn der Staat ist dann am meisten Herr seines Rechtes, wenn er nach dem Gebot der Vernunft handelt (nach § 7 d. vor. Kap.). Sofern er

also gegen die Vernunft handelt, wird er sich selbst untreu und vergeht sich.

Das wird noch klarer, wenn wir folgendes in Betracht ziehen: sagen wir, es könne einer über eine Sache, die in seiner Gewalt ist, verfügen, wie er wolle, so wird diese Macht nicht nur durch das Vermögen des handelnden, sondern auch durch die Fähigkeit des leidenden Teils bestimmt. Sage ich z. B., ich habe das Recht, mit diesem Tisch zu machen, was ich will, so meine ich doch weiß Gott nicht, daß ich das Recht habe, zu machen, daß der Tisch Gras frißt. Ebenso ist es, wenn wir sagen, die Menschen stünden nicht unter eigenem Recht, sondern unter dem des Staates. Damit meinen wir nicht, daß die Menschen ihre Menschennatur verlieren und eine andere annehmen, und daß daher der Staat machen dürfe, daß die Menschen fliegen oder, was gerade so unmöglich ist, daß sie das mit Ehrfurcht betrachten, was Lachen oder Ekel erregt. Wir meinen vielmehr, daß es gewisse Umstände gibt, deren Vorhandensein Achtung und Furcht der Untertanen gegen den Staat begründet und deren Fehlen Furcht und Achtung und mit ihnen den Staat selbst unmöglich macht.

Der Staat ist also, um sein Recht zu behaupten, genötigt, die Ursachen der Furcht und der Achtung aufrecht zu erhalten, sonst hört er auf, Staat zu sein. Denn die oder der Inhaber der Regierungsgewalt kann unmöglich betrunken oder nackt mit Dirnen durch die Straßen ziehen, den Schauspieler machen, die von ihm selbst gegebenen Gesetze öffentlich verletzen und verachten und doch dabei die Würde bewahren. Das ist gerade so unmöglich, wie es wäre, zugleich zu sein und nicht zu sein. Sodann, Untertanen morden, ausplündern, Jungfrauen entführen und ähnliches wandelt Furcht in Empörung und macht in der Folge den staatlichen Zustand zu einem Zustand der Feindschaft.

§ 5.

Wir sehen also, in welchem Sinne wir sagen dürfen, daß der Staat an Gesetze gebunden sei und daß er sich vergehen könne. Verstehen wir aber

unter Gesetz das bürgerliche Recht, das eben durch das bürgerliche Recht aufrecht erhalten werden kann, und unter Vergehen, was das bürgerliche Recht verbietet, nehmen wir also diese Worte im ursprünglichen Sinn, dann können wir in keiner Weise sagen, daß der Staat an Gesetze gebunden sei oder sich vergehen könne. Denn die Regeln und Gründe für Furcht und Achtung, die der Staat um seiner selbst willen zu erhalten genötigt ist, gehören nicht ins Gebiet des bürgerlichen Rechtes, sondern ins Gebiet des Naturrechts, weil sie (nach d. vor. §) nicht durch das bürgerliche Recht, sondern nur durch das Recht des Krieges aufrecht erhalten werden können und weil der Staat aus keinem anderen Grunde an sie gebunden ist, als wie der Mensch im Naturzustand, um Herr seines Rechtes und nicht sein eigener Feind zu sein, sich nicht selbst den Tod bereiten darf. Diese Vorsicht ist aber kein Gehorsam, sondern die Freiheit der menschlichen Natur. Die bürgerlichen Gesetze hingegen hängen bloß von dem Entschluß des Staates ab und dieser braucht, um frei zu bleiben, sich in seinem Verhalten nach niemandem zu richten als nach sich selbst und nichts für gut und schlecht zu halten, als was er bei sich für gut und schlecht erkennt. Er hat also nicht bloß das Recht, sich zu schützen, Gesetze zu geben und zu interpretieren, sondern auch sie abzuschaffen und jeden Schuldigen aus seiner Machtvollkommenheit zu begnadigen.

§ 6.

Es kann kein Zweifel darüber obwalten, daß die Verträge oder Gesetze, durch die die Menge ihr Recht auf eine Ratsversammlung oder auf einen einzigen Menschen überträgt, gebrochen werden müssen, sobald es das Gemeinwohl erheischt. Das Urteil darüber aber, ob das Gemeinwohl es verlangt oder nicht, steht von Rechts wegen keinem Privatmanne zu, sondern nur dem Inhaber der Regierungsgewalt (nach § 3 d. Kap.). Daher bleibt nach bürgerlichem Recht der Inhaber der Regierungsgewalt allein der Ausleger jener Gesetze. Dazu kommt, daß kein Privat-

mann das Recht hat, sie zu wahren, daß sie folglich den Inhaber der Regierungsgewalt faktisch nicht verpflichten. Sind sie aber ihrem Wesen nach derart, daß ihre Verletzung notwendig zugleich eine Schwächung der Kraft des Staates bedeutet, d. h. daß sie die gemeinsame Furcht der meisten Bürger in Empörung wandelt, dann löst sich eben damit der Staat auf, der Vertrag fällt, der ja nicht nach bürgerlichem Recht, sondern nach dem Recht des Krieges galt. Daher ist der Inhaber der Regierungsgewalt durch keinen anderen Grund verpflichtet, die Bedingungen des Vertrages zu halten, als wie der Mensch im Naturzustand, um nicht sein eigener Feind zu sein, sich nicht selbst den Tod bereiten darf (vgl. d. vor. §).

Fünftes Kapitel.

§ 1.

In Kap. 2, § 11 haben wir gezeigt, daß der Mensch dann am meisten unter eigenem Rechte steht, wenn er am meisten der Leitung seiner Vernunft folgt und daß demnach (nach Kap. 3, § 7) der Staat am mächtigsten ist und am meisten unter eigenem Rechte, der mit Vernunft begründet und geleitet wird. Da aber die beste Lebensweise, um sich nach Möglichkeit zu erhalten, die ist, die der Vorschrift der Vernunft entspricht, so ist folglich das Beste, was der Mensch oder der Staat tut, alles, wobei er am meisten sein eigenes Recht bewahrt. Denn ich behaupte nicht, daß alles, von dem sich sagen läßt, daß es rechtmäßig geschehe, so auch am besten geschieht: ein anderes ist es, einen Acker rechtmäßig anbauen, ein anderes, ihn auf die beste Weise bebauen; ein anderes, sage ich, sich rechtmäßig verteidigen, erhalten, ein Urteil fällen, und ein anderes, sich auf die beste Weise verteidigen, erhalten und das beste Urteil zu fällen; ein anderes ist folglich von Rechts wegen zu befehlen und für das Gemeinwesen zu sorgen, ein anderes auf die beste Weise zu befehlen und das Gemeinwesen auf die beste Weise zu verwalten.

Nachdem wir so über das Recht eines jeden Staates im allgemeinen gehandelt haben, ist es nun Zeit, von der besten Form einer jeden Regierung zu handeln.

§ 2.

Von welcher Beschaffenheit aber die beste Form einer jeden Regierung sein soll, ist leicht aus dem Zweck des Staatslebens zu ersehen: er ist kein

anderer als Frieden und Sicherheit des Lebens. Die Regierung ist also die beste, unter der die Menschen in Eintracht leben und deren Gesetze unverletzt gehalten werden. Denn sicherlich sind Empörungen, Kriege, Gesetzesverachtung oder -verletzung weniger der Schlechtigkeit der Untertanen als dem schlechten Zustand der Regierung zuzuschreiben. Denn die Menschen werden nicht als Staatsbürger geboren, sie werden erst dazu gemacht. Die natürlichen Affekte der Menschen sind zudem überall dieselben. Wenn daher in einem Staate die Schlechtigkeit mehr herrscht und mehr Verbrechen begangen werden als in einem anderen, so kommt das sicher daher, daß dieser Staat nicht genügend für die Eintracht gesorgt hat, daß er seine Rechte nicht weise genug angeordnet hat, daß er folglich kein vollkommenes Staatsrecht erhalten hat. Denn ein Staatsleben, aus dem die Ursachen von Empörungen nicht verbannt sind, in dem beständig Krieg zu befürchten ist und in dem endlich die Gesetze oft verletzt werden, ist nicht viel vom eigentlichen Naturzustande verschieden, wo jeder Einzelne nach seinem Sinne lebt und unter großer Gefahr für sein Leben.

§ 3.

Wie aber die Fehler der Untertanen, ihre allzu große Freiheit und ihre Widerspenstigkeit dem Staate zur Last fallen, so muß im Gegenteil auch ihre Tüchtigkeit und ihre beharrliche Gesetzestreue in erster Linie der Tüchtigkeit des Staates und seinem vollkommenen Rechte zugerechnet werden (gemäß Kap. 2, § 15). Demgemäß schreibt man es verdientermaßen der unvergleichlichen Tüchtigkeit des Hannibal zu, daß in seinem Heere nie eine Empörung ausbrach.

§ 4.

Von einem Staate, dessen Untertanen aus Furcht nicht zu den Waffen greifen, kann man eher sagen, daß er ohne Krieg als daß er im Friedenszustand sei. Denn Friede ist nicht Freisein von Krieg, sondern

eine Tüchtigkeit, die aus der Seelenstärke hervorgeht; Gehorsam ist nämlich (nach Kap. 2, § 19) der beständige Wille, auszuführen, was nach dem für alle geltenden Staatsbeschlusse zu geschehen hat. Übrigens kann man einen Staat, dessen Friedenszustand von der Feigheit der Untertanen abhängt, die sich wie Vieh leiten lassen, um bloß dienen zu lernen, mit größerem Recht Einöde als Staat nennen.

§ 5.

Wenn ich also sage, die Regierung sei die beste, unter der die Menschen in Eintracht leben, so verstehe ich unter menschlichem Leben nicht bloß den Kreislauf des Blutes und die übrigen allen Lebewesen gemeinsamen Funktionen, sondern in erster Linie, was man Vernunft, wahre Tüchtigkeit und wahres Leben des Geistes nennt.

§ 6.

Es muß aber noch bemerkt werden, daß ich unter einer Regierung, die wie gesagt zu diesem Zwecke eingesetzt ist, nur eine solche verstehe, die ein freies Volk eingesetzt hat, aber nicht eine solche, die man durch Kriegsrecht über ein Volk erwirbt. Denn ein freies Volk wird mehr durch Hoffnung als durch Furcht, ein unterworfenes mehr durch Furcht als durch Hoffnung geleitet; jenes will das Leben genießen, dieses sucht nur dem Tode zu entgehen; jenes, sage ich, will für sich leben, dieses muß dem Sieger angehören, weshalb wir dieses dienstbar, jenes frei nennen. Der Zweck einer Regierung also, deren sich jemand durch Kriegsrecht bemächtigt, ist, zu herrschen und lieber Sklaven als Untertanen zu haben. Und obwohl zwischen der Regierung, die von einem freien Volke geschaffen wird, und jener, die durch Kriegsrecht erworben wird, wenn man ihr Recht im allgemeinen in Betracht zieht, kein wesentlicher Unterschied besteht, so zeigen sie wie gesagt doch in ihrem Endzweck und daneben in den Mitteln, die sie zu ihrer Erhaltung bedürfen, eine große Verschiedenheit.

§ 7.

Welche Mittel aber ein Fürst, der bloß von Herrschbegierde getrieben wird, anwenden muß, um seine Regierung zu befestigen und zu erhalten, hat der höchst scharfsinnige Macchiavelli ausführlich gezeigt, zu welchem Zweck, scheint nicht ganz festzustehen. Hatte er jedoch einen guten, wie man es von einem weisen Manne annehmen muß, so wollte er allem Anschein nach zeigen, wie unklug viele handeln, indem sie einen Tyrannen aus dem Wege zu räumen versuchen, ohne daß sie doch die Ursachen, die einen Fürsten zum Tyrannen machen, beseitigen könnten; im Gegenteil, sie bestehen um so mehr, je mehr der Fürst Grund erhält, sich zu fürchten, und das geschieht, wenn das Volk an einem Fürsten ein Exempel statuiert hat und sich des Fürstenmordes als einer guten Tat berühmt. Vielleicht wollte er außerdem zeigen, wie sehr sich ein freies Volk davor hüten müsse, seine Wohlfahrt rückhaltlos einem Einzigen anzuvertrauen, der, falls er nicht eitel ist und allen gefallen zu können glaubt, täglich vor Nachstellungen sich fürchten muß und sich deshalb genötigt sieht, mehr für sich auf der Hut zu sein und seinerseits der Menge nachzustellen, als für sie zu sorgen. Ich fühle mich um so eher bewogen, dies von jenem sehr einsichtsvollen Manne anzunehmen, als er bekanntlich für die Freiheit war, zu deren Schutz er auch die heilsamsten Ratschläge gegeben hat.

Sechstes Kapitel.

§ 1.

Weil die Menschen, wie gesagt, sich mehr vom Affekt als von der Vernunft leiten lassen, so geschieht es naturgemäß nicht durch die Leitung der Vernunft, sondern durch irgend einen allgemeinen Affekt, wenn die Menge übereinkommt und gleichsam von einem Geiste geleitet sein will; nämlich (gemäß Kap. 3, § 9) entweder durch gemeinsame Hoffnung oder Furcht oder den Wunsch, eine gemeinsam erlittene Unbill zu rächen. Da aber die Furcht vor der Vereinzelung allen Menschen innewohnt und da niemand in der Vereinzelung die Kräfte besitzt, sich zu verteidigen und sich die Lebensbedürfnisse zu verschaffen, so streben die Menschen nach dem Staatsleben und unmöglich können sie es jemals vollständig aufheben.

§ 2.

Alle Zwietracht und Empörung, die sich oft im Staate erhebt, bewirkt doch nie, daß die Bürger den Staat auflösen, wie es bei anderen gesellschaftlichen Verbindungen häufig geschieht; vielmehr ändern sie dann nur seine Form, wenn sich nämlich die Streitigkeiten nicht unter Erhaltung der äußeren Gestalt des Staates beilegen lassen. Daher verstehe ich unter den Mitteln, die ich zur Erhaltung der Regierung erforderlich nannte, jene, die notwendig sind, die Regierungsform ohne merkliche Veränderung zu erhalten.

§ 3.

Wäre es mit der menschlichen Natur so beschaffen, daß die Menschen das Nützlichste auch am

meisten begehrten, dann bedürfte es keiner Kunst, Eintracht und Treue zu erhalten. Weil es aber bekanntlich ganz anders mit der menschlichen Natur bestellt ist, deshalb muß die Regierung notwendig so eingerichtet werden, daß alle, Regierende wie Regierte, mögen sie wollen oder nicht, dasjenige tun, was das Gemeinwohl fordert, d. h. daß alle aus freien Stücken oder durch Gewalt oder Notwendigkeit gezwungen nach der Vorschrift der Vernunft leben. Das ist der Fall, wenn die Regierungsangelegenheiten so geordnet sind, daß nichts, was das Gemeinwohl berührt, der Treue irgend eines Menschen rückhaltlos anvertraut wird. Denn niemand ist so wachsam, daß er nicht bisweilen schliefe, und niemand ist von so starkem und unantastbarem Charakter, daß er nicht einmal und gerade dann, wenn er am meisten der Charakterstärke bedürfte, wankend würde und sich besiegen ließe. Und Torheit wäre es wahrlich, von einem anderen zu verlangen, was niemand von sich erreichen kann, nämlich für einen anderen wachsamer zu sein als für sich, nicht habgierig zu sein, nicht neidisch, nicht ehrgeizig u. s. w., zumal wenn er täglich den Versuchungen zu diesen Leidenschaften ausgesetzt ist.

§ 4.

Dagegen scheint die Erfahrung zu lehren, daß es im Interesse des Friedens und der Eintracht gelegen sei, alle Gewalt einem Einzigen zu übertragen. Denn kein Reich hat so lange ohne alle merkliche Veränderung bestanden als das türkische, und im Gegenteil war keines vergänglicher, als Volksstaaten und Demokratien, und nirgends so viel Empörungen wie in ihnen. Wenn aber Sklaverei, Barbarei und Einöde Frieden heißen sollen, dann gibt es für die Menschen nichts Erbärmlicheres als den Frieden. In der Tat gibt es gewöhnlich mehr und heftigere Streitigkeiten zwischen Eltern und Kindern als zwischen Herren und Knechten, und doch liegt es nicht im Interesse des Haushalts, das väterliche Recht in Herrschaft umzuwandeln und damit die Kinder als Sklaven zu behandeln. Die Sklaverei, nicht der Friede fordert

also, alle Gewalt einem zu übertragen: denn der Friede besteht wie gesagt nicht in einem Verschontsein von Krieg, sondern in der Einigung und Eintracht der Gesinnung.

§ 5.

Und wahrlich, wer da glaubt, daß einer allein das höchste Recht des Staates besitzen könne, ist sehr im Irrtum. Denn das Recht bestimmt sich bloß nach der Macht, wie ich im 2. Kap. gezeigt. Die Macht eines einzigen Menschen aber ist einer solchen Last nicht im entferntesten gewachsen. Die Folge davon ist, daß der vom Volk zum König Gewählte sich Befehlshaber sucht oder Räte oder Vertraute, denen er das eigene und das Wohl der Gesamtheit überträgt, so daß das Reich, das als absolute Monarchie gilt, in der Praxis tatsächlich eine Aristokratie ist, allerdings keine offene, sondern nur eine versteckte und darum die allerschlechteste. Dazu kommt, daß der König, wenn er ein Kind oder wenn er krank oder vom Alter beschwert ist, nur zum Schein König ist; in Wahrheit haben diejenigen die höchste Gewalt inne, die die höchsten Regierungsämter verwalten oder die dem König am nächsten stehen. Ganz zu geschweigen davon, wenn der König, den Lüsten unterworfen, alles nach den Gelüsten dieser und jener Maitresse oder dieses und jenes Günstlings regiert. „Ich habe gehört," sagt Orsines, „daß in Asien einst Frauen regiert haben; das aber ist neu, daß ein Kastrat regiert" (Curtius, Buch X, Kap. 1).

§ 6.

Zudem ist sicher, daß ein Staat immer mehr wegen seiner Bürger als wegen seiner Feinde in Gefahr ist: denn die guten Bürger sind selten. Folglich wird der, dem das ganze Recht des Staates übertragen ist, immer mehr die Bürger als die Feinde fürchten und infolgedessen suchen, sich zu wahren und den Untertanen nachzustellen, anstatt für sie zu sorgen, vor allem denen, die durch Weisheit angesehen oder durch Reichtum zu mächtig sind.

§ 7.

Dazu kommt noch, daß die Könige ihre Söhne mehr fürchten als lieben, um so mehr, je mehr diese von den Wissenschaften des Friedens und des Krieges verstehen und wegen ihrer Vorzüge bei den Untertanen beliebt sind. Deshalb suchen sie ihre Söhne so zu erziehen, daß der Grund der Befürchtung wegfällt. Hierin gehorchen die Hofbeamten dem König aufs pünktlichste und werden sich die größte Mühe geben, einen ungebildeten Thronfolger zu haben, den sie geschickt zu lenken vermögen.

§ 8.

Aus alledem folgt, daß der König um so weniger seines Rechtes mächtig ist und daß die Lage der Untertanen um so unglücklicher ist, je unbeschränkter das Recht des Staates auf einen übertragen wird. Daher ist es zur gehörigen Befestigung einer monarchischen Regierung notwendig, feste Grundlagen zu legen, auf denen der Bau errichtet werden kann, damit Sicherheit für den Monarchen und Friede für das Volk daraus folgt, und damit demnach der Monarch dann am meisten sein Recht behauptet, wenn er am meisten für das Wohl des Volkes sorgt. Welches aber diese Grundlagen der monarchischen Regierung sind, will ich zuerst kurz aufweisen und dann in gehöriger Folge darlegen.

§ 9.

Man muß eine oder mehrere Städte erbauen und befestigen, deren Bürger insgesamt, mögen sie innerhalb der Mauern oder des Ackerbaues wegen außerhalb wohnen, gleiches Bürgerrecht genießen, unter der Bedingung jedoch, daß jede Stadt eine bestimmte Anzahl Bürger zu ihrer eigenen und zur gemeinsamen Verteidigung hat. Eine Stadt aber, die das nicht leisten kann, steht unter anderen Bedingungen und hat als abhängig zu gelten.

§ 10.

Die Miliz ist bloß aus den Bürgern und niemandem sonst zu bilden und keiner ist ausgenommen. Sonach sollen alle gehalten sein, die Waffen zu führen, und niemand darf in die Zahl der Bürger aufgenommen werden, bevor er den Militärdienst erlernt und versprochen hat, ihn zu bestimmten Zeiten des Jahres auszuüben. Dann, wenn die Kriegsmannschaft aus allen Familien in Kompagnien und Regimenter eingeteilt ist, soll als Führer einer Kompagnie nur ein Mann gewählt werden, der die Kriegsbaukunst versteht. Sodann sind die Anführer der Kompagnien und Regimenter auf Lebenszeit zu wählen. Der Befehlshaber eines gesamten Familienverbandes aber ist nur im Kriege zu wählen und dann soll er den Oberbefehl nur auf ein Jahr haben, sein Kommando soll nicht verlängert und er soll danach nicht wiedergewählt werden können. Diese Befehlshaber müssen aus den Räten des Königs (über die §§ 15 ff. zu sprechen ist) oder aus ehemaligen Räten gewählt werden.

§ 11.

Alle Stadt- und Landbewohner, d. h. alle Bürger sind in Familienverbände zu teilen, die sich durch Namen und Abzeichen unterscheiden, und alle, die in einem solchen Familienverbande geboren werden, sollen in die Zahl der Bürger aufgenommen und ihre Namen in die Liste ihres Verbandes eingetragen werden, bis sie das Alter erreichen, um Waffen zu tragen und ihren Dienst zu verstehen. Ausgenommen sind nur solche Personen, die wegen eines Verbrechens ehrlos, oder die stumm oder geisteskrank sind oder in dienender Stellung durch knechtische Verrichtung ihren Unterhalt erwerben.

§ 12.

Die Äcker und aller Grund und Boden und womöglich auch die Häuser müssen öffentliches Eigentum sein, d. h. sie müssen dem gehören, der das Recht des Staates hat und werden von ihm gegen eine jähr-

liche Abgabe an die Bürger, die Städter und Landbewohner verpachtet. Davon abgesehen sollen in Friedenszeiten alle jeder Abgabe enthoben oder steuerfrei sein. Von dieser Pacht ist ein Teil für die Befestigungswerke des Staates, der andere für den königlichen Haushalt zu verwenden. Denn in Friedenszeiten muß man die Städte als zum Kriege befestigen und außerdem Schiffe und die übrigen Kriegswerkzeuge bereit halten.

§ 13.

Ist ein König aus einem Familienverband gewählt, so haben nur die Descendenten eines Königs als adlig zu gelten; sie unterscheiden sich deshalb durch die königlichen Abzeichen von ihrem und von den übrigen Familienverbänden.

§ 14.

Die adligen männlichen Blutsverwandten eines Königs, die mit dem Regenten im dritten oder vierten Grade verwandt sind, sollen nicht heiraten dürfen. Erzeugen sie Kinder, so sollen diese für illegitim gelten und unfähig, eine staatliche Würde zu bekleiden und sie sollen nicht als Erben ihrer Eltern anerkannt werden; deren Güter sollen vielmehr an den König zurückfallen.

§ 15.

Die Räte des Königs, die ihm am nächsten, also in der Würde an zweiter Stelle stehen, müssen zahlreich sein. Sie dürfen nur aus den Bürgern gewählt werden, nämlich aus jedem Familienverband zunächst drei oder vier oder fünf, wenn es nicht mehr als sechshundert Familien sind. Diese bilden zusammen ein Glied jenes Rates, aber nicht auf Lebenszeit, sondern nur auf drei, vier oder fünf Jahre derart, daß in jedem Jahre der dritte, vierte oder fünfte Teil von ihnen neu gewählt wird. Bei dieser Wahl ist aber in erster Linie darauf zu achten, daß aus jedem Familienverband mindestens ein rechtskundiger Rat gewählt wird.

§ 16.

Diese Wahl hat durch den König selbst zu geschehen. Zu einer bestimmten Zeit des Jahres, nämlich wenn die neuen Räte gewählt werden sollen, hat ihm jeder Familienverband die Namen aller seiner Mitglieder vorzulegen, die das fünfzigste Lebensjahr erreicht haben und ordnungsgemäß zu Kandidaten dieses Amtes befördert wurden. Aus diesen soll der König wählen, welchen er will. In dem Jahre aber, in dem ein Rechtskundiger irgend eines Familienverbandes einem anderen folgen soll, sollen bloß die Namen der Rechtskundigen dem Könige vorgelegt werden. Wer die festgesetzte Zeit dieses Amt eines Rates bekleidet hat, dem kann es nicht verlängert werden und er kann auch während fünf Jahren oder länger nicht auf die Liste der zu Wählenden gesetzt werden. Der Grund aber, warum jedes Jahr einer aus jedem Familienverband gewählt werden muß, liegt darin, daß die Ratsversammlung nicht bald nur aus unerfahrenen Neulingen, bald nur aus Alterfahrenen und Sachkundigen sich zusammensetzen soll, was notwendig der Fall wäre, wenn alle zugleich zurücktreten und neue an ihre Stelle treten würden. Wenn aber in jedem Jahr aus jedem Familienverband einer gewählt wird, dann wird nur der fünfte, vierte oder höchstens dritte Teil aus Neulingen bestehen. Ist übrigens der König durch anderweitige Geschäfte in Anspruch genommen oder aus einem anderen Grunde eine Zeitlang nicht imstande, sich mit der Wahl zu befassen, dann sollen die Räte selber zeitweilig andere wählen, bis der König entweder selbst andere wählt oder die von der Körperschaft Gewählten bestätigt.

§ 17.

Die Hauptaufgabe dieses Rates soll sein, die Staatsgrundgesetze zu verteidigen, über die laufenden Geschäfte Rat zu erteilen, damit der König weiß, welcher Entscheid im öffentlichen Interesse zu treffen ist, so zwar, daß der König in keiner Sache etwas beschließen darf, ohne vorher die Meinung des Rates

vernommen zu haben. Wenn aber der Rat, wie es meistens der Fall sein wird, nicht eines Sinnes ist, sondern wenn auch nach zwei- bis dreimaliger Erwägung derselben Sache verschiedene Meinungen bestehen, dann ist die Sache nicht länger hinzuziehen, sondern die entgegenstehenden Meinungen sind dem Könige vorzulegen, wie wir § 25 d. Kap. zeigen werden.

§ 18.

Die Aufgabe des Rates soll außerdem sein, die Anordnungen oder Verfügungen des Königs zu veröffentlichen, alles, was über das Gemeinwesen beschlossen wurde, durchzuführen und für die ganze Staatsverwaltung als Stellvertreter des Königs Sorge zu tragen.

§ 19.

Den Bürgern soll kein Zugang zum König offen stehen als durch den Rat; ihm sind alle Petitionen oder Bittschriften zu übergeben, damit sie dem König vorgelegt werden. Auch die Gesandten fremder Staaten sollen nur durch Vermittlung dieses Rates die Erlaubnis erhalten, den König zu sprechen. Außerdem müssen die Briefe, die von auswärts an den König eingehen, ihm vom Rate übergeben werden. Überhaupt ist der König als der Geist des Staates, der Rat aber als die äußeren Sinne dieses Geistes oder als der Körper des Staates zu betrachten, durch den der Geist den Zustand des Staates erfährt und durch den er ausführt, was er für das Beste erkennt.

§ 20.

Auch die Sorge für die Erziehung der Prinzen liegt dem Rate ob, ferner die Vormundschaft, wenn der König gestorben ist und ein Kind oder einen Knaben als Nachfolger hinterlassen hat. Damit aber der Rat in der Zwischenzeit nicht ohne König ist, soll aus dem Adel des Staates ein Ältester gewählt werden, der die Stelle des Königs vertritt, bis der gesetzliche Nachfolger das Alter erreicht hat, in dem er imstande ist, die Last der Regierung zu tragen.

§ 21.

Kandidaten des Rates sollen diejenigen sein, die die Regierungsform, die Grundlagen und den Zustand oder die Verfassung des Staates, dessen Untertanen sie sind, kennen. Wer aber die Stelle eines Rechtskundigen einnehmen will, der muß außer seines eigenen Staates auch die Regierungsform und Verfassung derjenigen kennen, mit denen jener in Beziehungen steht. Aber nur die, welche ohne eines Verbrechens überführt zu sein das fünfzigste Lebensjahr erreicht haben, dürfen auf die Liste der Wählbaren gesetzt werden.

§ 22.

In diesem Rate darf nur bei Anwesenheit aller seiner Mitglieder über Regierungsangelegenheiten ein Beschluß gefaßt werden. Ist einer durch Krankheit oder eine andere Ursache verhindert, anwesend zu sein, so muß er an seiner Statt einen anderen schicken, der schon dasselbe Amt bekleidet hat oder der auf der Liste der Wählbaren steht. Hat er es nicht getan und war der Rat wegen seiner Abwesenheit genötigt, die Beratung einer Sache zu vertagen, so soll er um eine empfindliche Geldsumme gestraft werden. Es versteht sich das aber nur in dem Falle, wenn es sich um eine den ganzen Staat betreffende Frage handelt, nämlich über Krieg und Frieden, über Schaffung oder Abschaffung eines Rechts, über den Handel u. s. w. Handelt es sich aber nur um eine Sache, die die eine oder andere Stadt betrifft, um Bittschriften u. dergl., so wird die Anwesenheit des größeren Teiles des Rates genügen.

§ 23.

Damit unter den einzelnen Familienverbänden eine durchgängige Gleichheit und Ordnung im Sitzen, sowie in den Anträgen und Reden statthat, muß ein bestimmter Wechsel gewahrt werden, derart, daß die einzelnen Verbände bei den einzelnen Sitzungen den Vorsitz führen, und daß der Verband, der in dieser Sitzung an erster

Stelle war, in der folgenden an der letzten ist. Unter den Angehörigen desselben Familienverbandes soll der Erstgewählte an erster Stelle sein.

§ 24.

Dieser Rat soll mindestens viermal im Jahre einberufen werden, um von den Staatsdienern über die Staatsverwaltung Rechenschaft zu fordern, den Stand der Angelegenheiten kennen zu lernen und zu sehen, ob außerdem eine Entscheidung zu treffen ist. Denn es ist nicht wohl möglich, daß sich eine so große Anzahl Bürger beständig den Staatsgeschäften widmet.

Weil aber die Staatsgeschäfte mittlerweile nichtsdestoweniger besorgt werden müssen, sind aus diesem Rate fünfzig oder mehr zu erwählen, die, wenn er auseinandergegangen ist, an seine Stelle treten sollen und die sich täglich an einem der königlichen Wohnung nahe gelegenen Orte zu versammeln haben und so täglich das Finanzwesen, die städtischen Angelegenheiten, das Festungswesen, die Erziehung des Thronfolgers, überhaupt all die erwähnten Aufgaben des großen Rates besorgen sollen, allein abgesehen davon, daß sie über Neues, worüber noch nichts beschlossen ist, nicht beraten können.

§ 25.

Ist der Rat zusammengetreten, dann sollen, ehe ihm eine Vorlage unterbreitet wird, fünf, sechs oder mehr Rechtskundige aus den Familienverbänden, die in der betreffenden Sitzung die erste Stelle haben, sich zum König begeben, um ihm die Bittschriften oder Briefe, die sie gerade haben, zu übergeben, ihm den Stand der Dinge anzuzeigen und endlich, von ihm Befehle über das, was seinem Rate vorgelegt werden soll, entgegenzunehmen. Nach empfangenem Bescheid sollen sie wieder die Versammlung aufsuchen und derjenige, an dem die Reihe ist, den Vorsitz zu führen, soll die Verhandlung eröffnen. Über eine Sache, die einigen von Bedeutung scheint, soll nicht sogleich die Abstimmung vorgenommen werden, sondern sie

ist so lange aufzuschieben, als es die Dringlichkeit der Sache erlaubt.

Wenn sich nun die Versammlung bis zu dieser bestimmten Zeit vertagt hat, werden mittlerweile die Ratsmitglieder der einzelnen Familienverbände unter sich darüber beraten können und auch, wenn ihnen die Sache sehr wichtig erscheint, andere, die dasselbe Amt bekleidet haben oder die Kandidaten für denselben Rat sind, hinzuziehen. Wenn sie innerhalb der festgesetzten Zeit nicht miteinander übereinkommen können, so wird der betreffende Familienverband keine Stimme haben, denn jeder Verband kann bloß eine Stimme abgeben. Im anderen Falle wird der Rechtskundige des Familienverbandes angewiesen, die Ansicht, die man als die beste erkannt, im Rate selbst vorzutragen, und in der gleichen Weise auch die übrigen.

Wenn aber nach Anhörung der Gründe für alle Ansichten die Majorität es für gut hält, die Sache nochmals zu überlegen, so soll der Rat abermals für eine bestimmte Zeit vertagt werden, nach welcher jeder Familienverband seine endgültige Ansicht kundgeben wird, und dann erst soll in Anwesenheit des gesamten Rates die Abstimmung vorgenommen werden. Die Ansicht soll als nichtig gelten, die nicht wenigstens hundert Stimmen auf sich vereinigt; die übrigen aber sollen von allen Rechtskundigen, die im Rate waren, dem König vorgelegt werden, damit er nach Kenntnisnahme der Gründe jeder Partei sich nach Gutdünken für eine Ansicht entscheide. Von da kehren sie wieder in die Versammlung zurück, woselbst alle den König zu einer von ihm festgesetzten Zeit erwarten, damit sie alle hören, für welche von den vorgetragenen Ansichten er sich entschieden hat und was nach seiner Entscheidung zu tun ist.

§ 26.

Für die Justizverwaltung ist ein anderer Rat bloß aus Rechtskundigen zu bilden, deren Aufgabe es sein soll, Rechtsstreit zu schlichten und Gesetzesübertreter zu strafen. Jedoch müssen alle von ihnen ge-

fällten Urteile von den Stellvertretern des großen Rats gebilligt werden, ob sie auch unter gehöriger Beobachtung der Gerichtsordnung und ohne Parteilichkeit abgegeben sind. Kann die im Prozeß unterlegene Partei den Nachweis erbringen, daß ein Richter vom Gegner durch ein Geschenk bestochen ist oder einen anderen gewöhnlichen Grund zur Freundschaft gegen jenen oder zum Haß gegen ihn selbst hat oder endlich, daß die allgemeine Gerichtsordnung nicht beobachtet worden ist, so muß das Urteil kassiert werden. Das kann aber wohl nicht von denen beobachtet werden, die bei der Untersuchung über ein Verbrechen den Angeklagten nicht durch Beweise, sondern durch die Folter zu überführen pflegen. Ich nehme aber hier keine andere Gerichtsordnung an, als die mit der besten Regierungsart eines Staates in Einklang steht.

§ 27.

Die Zahl dieser Richter muß auch eine große und ungerade sein, nämlich einundsechzig oder mindestens einundfünfzig. Aus jedem Familienverband ist nur einer zu wählen, aber nicht auf Lebenszeit, sondern so, daß auch hier jährlich ein bestimmter Teil ausscheidet und ebensoviel andere gewählt werden, die anderen Familienverbänden angehören und das vierzigste Lebensjahr erreicht haben.

§ 28.

In dieser Körperschaft soll nur in Gegenwart aller Richter ein Erkenntnis gefällt werden. Kann einer wegen Krankheit oder aus einem anderen Grunde lange dem Rate nicht beiwohnen, so muß für diese Zeit ein anderer als sein Stellvertreter erwählt werden. Bei der Abstimmung soll der einzelne seine Stimme nicht öffentlich abgeben, sondern mittels Stimmsteinen.

§ 29.

Ihre Einkünfte sollen die Mitglieder dieser und der vorigen Körperschaft zunächst aus dem Besitz derer er-

halten, die von ihnen zu Tod verurteilt wurden, sowie von denen, die mit einer Geldbuße bestraft werden. Dann sollen sie bei jedem Urteil in Civilsachen von der unterlegenen Partei einen bestimmten Prozentsatz der Streitsumme erhalten, der den beiden Kollegien zugute kommt.

§ 30.

Diesen Räten sollen in jeder Stadt andere untergeordnet sein, deren Mitglieder ebenfalls nicht auf Lebenszeit gewählt werden dürfen, sondern von denen jährlich ein Teil bloß aus den in der Stadt ansässigen Familienverbänden zu wählen ist. Es ist jedoch nicht nötig, weitläufiger darauf einzugehen.

§ 31.

Die Miliz soll in Friedenszeiten keinen Sold erhalten, in Kriegszeiten aber soll man bloß denen einen täglichen Sold geben, die von ihrer täglichen Arbeit leben. Die Anführer und die übrigen Offiziere der Truppen sollen keine anderen Vorteile aus dem Kriege zu erwarten haben als die dem Feinde genommene Beute.

§ 32.

Hat ein Ausländer die Tochter eines Bürgers geheiratet, so sollen seine Kinder als Bürger gelten und in die Liste des mütterlichen Familienverbands eingetragen werden. Denjenigen aber, die von ausländischen Eltern im Staate selbst geboren und erzogen sind, soll es gestattet sein, für einen festgesetzten Preis von den Vorstehern jedes Familienverbandes sich das Bürgerrecht zu kaufen, und dann sollen sie in die Liste dieses Verbandes eingetragen werden. Wenn auch die Vorsteher des Gewinnes wegen einen Ausländer unter dem festgesetzten Preise in die Zahl ihrer Bürger aufnehmen sollten, so kann dem Staate daraus ja kein Schaden entstehen. Im Gegenteil sollte man auf Mittel bedacht sein, wodurch die Zahl der Bürger leichter vermehrt werden kann und es einen

großen Zusammenstrom von Menschen gibt. Es ist jedoch billig, daß die in die Bürgerliste nicht Eingetragenen in Kriegszeiten wenigstens ihre Ruhe durch Arbeit oder irgend eine Steuer bezahlen.

§ 33.

Die Gesandten, die in Friedenszeiten an andere Staaten geschickt werden müssen, um Frieden zu vereinbaren oder zu erhalten, sind bloß aus den Adligen zu wählen. Die Kosten sind ihnen aus der Staatskasse zu ersetzen, nicht aus der Privatschatulle des Königs. Es sind aber auch Spione zu wählen, wie sie der König für erfahren erachten wird.

§ 34.

Die Hofleute und Diener des Königs und die er aus seiner Privatschatulle besoldet, sind von Staatsdienst und Staatsamt gänzlich auszuschließen. Ich sage ausdrücklich, die der König aus seiner Privatschatulle besoldet, um die Leibwache davon auszunehmen. Denn die Leibwache dürfen nur die Bürger der Residenzstadt bilden, die wechselsweise vor den Türen des Königs Wache halten sollen.

§ 35.

Krieg soll nur um des Friedens willen begonnen werden in dem Sinne, daß nach seinem Ende alle Waffengewalt aufhört. Sind daher durch das Recht des Krieges Städte eingenommen und ist der Feind unterworfen worden, dann sind die Friedensbedingungen so zu stellen, daß die genommenen Städte nicht durch Besatzungen gehalten werden müssen, sondern daß dem Feinde, wenn er den Friedensvertrag annimmt, die Möglichkeit zugestanden wird, sie um irgend einen Preis wieder einzulösen; oder aber, wenn auf diese Weise wegen der bedrohlichen Lage des Ortes immer eine Furcht im Rücken bliebe, dann sind eben jene Städte gänzlich zu zerstören und die Einwohner anderswohin zu führen.

§ 36.

Der König darf keine Ausländerin zu seiner Gattin machen, er darf nur eine aus dem Kreise seiner Blutsverwandten oder der Bürger heiraten. Heiratet er eine Bürgerliche, dann aber nur unter der Bedingung, daß die nächsten Blutsverwandten seiner Gattin kein Staatsamt bekleiden können.

§ 37.

Die Regierung muß unteilbar sein. Wenn also der König mehrere Kinder zeugt, so ist der Älteste von Rechts wegen sein Nachfolger. Es darf aber durchaus nicht gestattet werden, daß die Regierung unter sie geteilt wird oder daß sie ungeteilt allen oder einigen von ihnen übertragen wird, und noch viel weniger, daß ein Teil des Reiches einer Tochter zur Mitgift gegeben wird. Denn daß Töchter durch Erbschaft zur Regierung gelangen, darf in keiner Weise zugegeben werden.

§ 38.

Ist der König ohne männliche Nachkommen gestorben, so hat sein nächster Blutsverwandter als Erbe der Regierung zu gelten, wenn er nicht gerade eine Ausländerin zur Frau hat, von der er sich nicht scheiden will.

§ 39.

Was die Bürger betrifft, so geht aus Kap. 3, § 5 hervor, daß jeder von ihnen allen Geboten des Königs oder den vom großen Rat bekanntgegebenen Verordnungen (über diese Bedingung vgl. §§ 18 und 19 d. Kap.) gehorchen muß, auch wenn er sie für höchst widersinnig hält, oder er muß von Rechts wegen dazu gezwungen werden.

Dies sind die Grundlagen einer monarchischen Regierung, auf denen sie erbaut werden muß, um von Bestand zu sein, wie wir im folgenden Kapitel zeigen werden.

§ 40.

Was die Religion betrifft, so sollen durchaus keine Kirchen auf Kosten der Städte erbaut werden, noch sollen Gesetze über Meinungen gegeben werden, falls diese nicht aufrührerisch sind und die Grundlagen des Staates umstürzen. Diejenigen also, denen die öffentliche Ausübung der Religion gestattet wird, mögen sich, wenn sie wollen, eine Kirche auf eigene Kosten bauen. Der König aber soll zur Ausübung der Religion, zu der er sich bekennt, eine eigene Hofkirche haben.

Siebentes Kapitel.

§ 1.

Nachdem ich die Grundlagen einer monarchischen Regierung auseinandergesetzt, habe ich nun vor, sie hier ordnungsgemäß zu begründen. Dabei ist vor allem zu bemerken, daß es keineswegs mit der Praxis im Widerspruch steht, die Rechte so festzulegen, daß sie selbst vom König nicht aufgehoben werden können. Denn die Perser pflegten ihre Könige gleich den Göttern zu verehren und doch hatten eben diese Könige nicht die Macht, einmal eingesetzte Rechte zu widerrufen, wie aus Daniel, Kap. 6, hervorgeht. Nirgends wird, soviel ich weiß, ein Monarch unumschränkt und ohne ausdrückliche Bedingungen erwählt. Das widerstreitet ja gar nicht weder der Vernunft noch dem unbeschränkten Gehorsam, den man dem Könige schuldet. Denn die Grundlagen der Regierung sind als die unabänderlichen Beschlüsse des Königs anzusehen, und seine Minister sind ihm durchaus gehorsam, wenn sie sich weigern, seine Befehle auszuführen, sobald er etwas befiehlt, was sich mit den Grundlagen des Staates nicht verträgt.

Das können wir an dem Beispiel des Odysseus deutlich zeigen. Denn die Gefährten des Odysseus führten seinen Befehl aus, als sie sich weigerten, ihn loszubinden, da er am Schiffsmaste angebunden und durch den Sirenengesang bezaubert war, obwohl er es ihnen unter vielfachen Drohungen befahl, und es wird ihm als Weisheit angerechnet, daß er später seinen Gefährten Dank dafür wußte, daß sie ihm nach seiner ersten Willensmeinung gehorsam gewesen. Nach

diesem Beispiele des Odysseus pflegen auch die Könige die Richter anzuweisen, daß sie Gerechtigkeit üben sollen, ohne auf jemanden Rücksicht zu nehmen und wäre es selbst der König, wenn er in einem besonderen Falle etwas gebieten sollte, was sie als dem eingesetzten Recht widerstreitend erkennten. Denn die Könige sind keine Götter, sondern Menschen, die oft vom Sirenengesang bezaubert werden. Wenn daher alles von dem unbeständigen Willen eines einzelnen abhinge, dann gäbe es nichts Feststehendes. Daher muß die monarchische Regierung, um Bestand zu haben, so eingerichtet werden, daß zwar alles dem Beschlusse des Königs gemäß geschieht, d. h. daß alles Recht der erklärte Wille des Königs ist, aber nicht daß jeder Wille des Königs auch Recht ist; s. hierüber §§ 3, 5 und 6 d. vor. Kap.

§ 2.

Zu bemerken ist ferner, daß man bei der Festsetzung der Grundlagen hauptsächlich die menschlichen Affekte im Auge haben muß. Es genügt nicht, wenn man gezeigt hat, was geschehen muß; vor allem soll gezeigt werden, wie es möglich ist, daß die Menschen, mögen sie nun dem Affekt oder der Vernunft folgen, dennoch gültige und feststehende Rechte haben. Denn wenn sich die Rechte des Staates oder die öffentliche Freiheit nur auf die ohnmächtige Hülfe der Gesetze stützen, dann fehlt den Bürgern nicht nur die Sicherheit, sie aufrecht zu erhalten, wie wir im vor. Kap. § 3 zeigten; vielmehr droht ihnen daraus das Verderben. Denn sicherlich ist keine Verfassung schlechter als die selbst des besten Staates, sobald sie ins Wanken gerät; es sei denn, daß sie mit einem Male und einem Schlage zusammenstürzt und in Sklaverei verfällt, was freilich unmöglich scheint. Die Untertanen hätten deshalb mehr davon, wenn sie ihr Recht unumschränkt auf einen übertrügen, als wenn sie ungewisse, nichtige oder ungültige Freiheitsbedingungen festsetzen und damit den Nachkommen den Weg zur grausamsten Sklaverei bereiten.

Habe ich aber gezeigt, daß die im vorigen Kapitel aufgestellten Grundlagen einer monarchischen Regierung fest sind und daß ein Versuch, sie zu zerstören, die Entrüstung des größten Teiles des bewaffneten Volkes hervorrufen würde und daß aus ihnen für König und Volk Friede und Sicherheit folgt, habe ich das aus ihrem allgemeinen Wesen nachgewiesen, dann wird niemand mehr daran zweifeln können, daß sie die besten und die wahren sind, wie aus Kap. 3, § 9 und aus §§ 3 und 8 d. vor. Kap. hervorgeht. Daß sie aber diesen Charakter haben, will ich so kurz als möglich zeigen.

§ 3.

Jeder muß zugestehen, daß der Inhaber der Regierungsgewalt die Pflicht hat, stets über den Zustand und die Verfassung der Regierung unterrichtet zu sein, über das Gemeinwohl zu wachen und alles ins Werk zu setzen, was für die Mehrheit der Untertanen von Nutzen ist. Nun aber kann einer allein nicht alles überblicken, nicht immer seinen Geist in Tätigkeit und aufs Nachdenken gerichtet halten; häufig hindern ihn Krankheit oder Alter oder andere Gründe, sich mit den öffentlichen Angelegenheiten zu beschäftigen. Da ist es also notwendig, daß der Monarch Räte hat, denen der Stand der Dinge bekannt ist, die den König mit Rat unterstützen und häufig seine Stelle vertreten. Dann mag es geschehen, daß die Regierung oder der Staat immer von ein und demselben Geiste beseelt ist.

§ 4.

Weil es aber mit der menschlichen Natur so bestellt ist, daß jeder seinen Privatvorteil mit aller Leidenschaft sucht und diejenigen Rechte für die billigsten hält, die ihm bei der Erhaltung und Vermehrung seines Besitzes notwendig scheinen, und weil ein jeder die Sache eines anderen nur so weit verteidigt, als er damit seine eigene zu sichern glaubt, so müssen folglich solche Räte gewählt werden, deren Privatbesitz und -vorteil von der allgemeinen Wohl-

fahrt und dem Frieden der Gesamtheit abhängt. Danach wird es offenbar für die Mehrheit der Untertanen von Nutzen sein, wenn aus jeder Gattung oder Klasse von Bürgern einige gewählt werden, weil sie dann die meisten Stimmen in diesem Rate hat. Und obwohl diese Körperschaft, aus einer sehr großen Zahl von Bürgern zusammengesetzt, notwendig auch viele ziemlich ungebildete in sich schließen muß, so ist es doch sicher, daß jeder in Geschäften, die er lange mit großem Eifer betrieben, hinreichend erfahren und gewitzigt ist. Wenn daher nur solche gewählt werden, die bis zu ihrem fünfzigsten Jahre ihr Geschäft in Ehren betrieben haben, so werden sie ausreichend befähigt sein, Ratschläge, die ihre eigenen Angelegenheiten betreffen, zu geben, zumal wenn ihnen bei Sachen von größerem Gewicht eine Bedenkzeit eingeräumt wird. Dazu kommt noch, daß ein aus nur wenigen bestehender Rat deshalb durchaus noch nicht aus anderen Elementen sich zusammensetzt. Im Gegenteil wird der größte Teil davon aus gerade solchen Leuten bestehen, denn jeder wird dahin streben, einfältige Menschen zu Kollegen zu haben, die an seinen Lippen hängen, was in großen Versammlungen nicht statthaben kann.

§ 5.

Außerdem ist es sicher, daß jeder lieber regieren als regiert werden will. Denn niemand überläßt freiwillig einem andern die Herrschaft, wie Sallust in der ersten Rede an Cäsar sagt. Danach ist es klar, daß ein ganzes Volk niemals sein Recht auf wenige oder auf einen übertragen würde, wenn es unter sich eins werden könnte, ohne von Streitigkeiten, wie sie meist in den großen Versammlungen entstehen, in Aufruhr überzugehen. Daher überträgt das Volk aus freiem Entschlusse nur das auf den König, was es ohne diese Beschränkung nicht in seiner Gewalt haben kann, nämlich die Schlichtung von Streitfällen und die Ausführung der Entscheidungen.

Freilich kommt es auch häufig vor, daß ein König des Kriegs wegen gewählt wird, weil nämlich Kriege mit größerem Erfolge von Königen geführt werden.

Unverstand ist es aber, Sklaverei im Frieden zu wollen, um mehr Erfolg im Kriege zu haben. Wenn überhaupt bei einem Staate an Frieden zu denken ist, dessen höchste Gewalt bloß um des Krieges willen einem übertragen ist! Denn der kann ja seine Tüchtigkeit und das, was alle an ihm allein besitzen, hauptsächlich nur im Kriege an den Tag legen, während im Gegenteil der Vorzug der demokratischen Regierung eben darin besteht, daß ihr Wert viel mehr im Frieden, als im Kriege zur Geltung kommt.

Aber aus welchem Grunde auch der König gewählt wird, er allein kann wie gesagt nicht wissen, was dem Staate nützlich ist; dazu ist es, wie wir im vor. § zeigten, notwendig, daß er eine Anzahl Bürger zu Räten hat. Weil es undenkbar ist, daß sich bei einer zur Beratung stehenden Sache etwas ersinnen ließe, was einer so großen Zahl von Menschen entgangen sein könnte, so läßt sich folglich außer den sämtlichen Ansichten dieses Rates, die dem König vorgelegt werden, keine dem Volkswohl dienende weiter denken. Weil nun des Volkes Wohl höchstes Gesetz oder des Königs höchstes Recht ist, folglich hat der König das Recht, aus den vorgelegten Ansichten des Rates eine auszuwählen, aber nicht, gegen den Sinn des ganzen Rates einen Entscheid zu fällen oder seine Stimme abzugeben (s. § 25 d. vor. Kap.). Wenn jedoch alle im Rate abgegebenen Ansichten dem Könige vorzulegen wären, dann könnte es geschehen, daß dieser regelmäßig die kleineren Städte, die die wenigsten Stimmen haben, begünstigte. Denn wenn auch die Geschäftsordnung des Rates bestimmt, daß die Ansichten ohne Angabe ihrer Urheber vorzulegen sind, so wird es sich doch nicht ganz verhüten lassen, daß es nicht auf irgend eine Weise an die Öffentlichkeit kommt. Deshalb ist die Bestimmung nötig, daß eine Ansicht, die nicht mindestens hundert Stimmen auf sich vereinigt, für ungültig anzusehen ist, ein Recht, das die größeren Städte mit aller Entschiedenheit werden verteidigen müssen.

§ 6.

Hier würde ich nun, wenn ich nicht nach Kürze strebte, die anderweitigen großen Vorteile dieses Rates

darlegen. Einen jedoch, der mir vom größten Gewicht zu sein scheint, will ich anführen. Es ist der, daß es keinen größeren Anreiz zur Tüchtigkeit geben kann, als die allgemeine Aussicht, diese höchste Ehrenstelle zu erreichen. Denn durch den Ehrgeiz werden wir alle am meisten geleitet, wie ich in meiner Ethik ausführlich gezeigt habe.

§ 7.

Daß die Majorität dieses Rates niemals Lust zum Kriegführen, sondern große Neigung und Liebe zum Frieden haben wird, ist zweifellos. Denn vom Kriege müssen sie fürchten, Gut und Freiheit zu verlieren; dazu erfordert der Krieg neue Ausgaben, für die sie aufkommen müssen, und auch ihre Kinder und Anverwandten, die sonst die Sorge für das Hauswesen tragen, sind gezwungen, ihren Eifer dem Kriegshandwerk zu widmen und ins Feld zu ziehen, „von wo sie weiter nichts als unbelohnte Narben nach Hause bringen können". Denn, wie wir in § 31 d. vor. Kap. sagten, wird der Miliz kein Sold gezahlt und nach § 11 dess. Kap. ist sie bloß aus Bürgern und aus niemandem sonst zu formieren.

§ 8.

Noch ein anderes, ebenfalls von großer Bedeutung, kommt hinzu, um Frieden und Eintracht zu erhalten: daß nämlich kein Bürger unbewegliches Eigentum besitzen soll (s. § 12 d. vor. Kap.). Daher ist die aus einem Kriege drohende Gefahr für alle fast gleich; denn alle werden genöthigt sein, um Geld zu verdienen, Handel zu treiben oder untereinander Geld auszuleihen, wenn es, wie einst bei den Athenern, ein Gesetz gibt, das verbietet, anderen als den Einheimischen sein Geld auf Zinsen zu geben. So werden sie also Geschäfte betreiben müssen, die entweder untereinander zusammenhängen oder die zu ihrem Fortgange dieselben Mittel erfordern. Deshalb wird der größte Teil dieses Rates in bezug auf die gemeinsamen Angelegenheiten und die Künste des Friedens meist eines Sinnes sein, denn, wie wir § 4 d. Kap. gesagt,

jeder verteidigt die Sache eines anderen so weit, als er damit die eigene zu sichern glaubt.

§ 9.

Zweifellos wird es nie jemandem in den Sinn kommen, diesen Rat durch Geschenke zu bestechen. Denn wenn jemand auch einen oder den anderen aus einer so großen Zahl von Menschen für sich gewinnen könnte, so wird er damit doch nichts erreichen, denn wie gesagt ist die Ansicht, die nicht zum mindesten hundert Stimmen auf sich vereinigt, ungültig.

§ 10.

Daß zudem die Mitgliederzahl dieses einmal eingesetzten Rates sich nicht wird herabsetzen lassen, ist leicht einzusehen, wenn man die allen Menschen gemeinsamen Affekte ins Auge faßt. Denn alle lassen sich in erster Linie vom Ehrgeiz leiten, und es gibt keinen gesunden Menschen, der sein Leben nicht auf ein hohes Alter zu bringen hoffte. Berechnen wir nun die Zahl derer, die wirklich das fünfzigste oder sechzigste Jahr erreichen, und ziehen wir außerdem die große Zahl der jährlich zu wählenden Ratsmitglieder in Betracht, dann werden wir bald sehen, daß es unter den Waffenfähigen kaum einen geben kann, der sich nicht große Hoffnung machte, zu dieser Würde emporzusteigen. Daher werden alle das Recht des Rates nach Kräften verteidigen. Denn es ist zu beachten, daß man einer Verschlechterung, außer wenn sie sich allmählich einschleicht, leicht vorbeugen kann. Weil es aber das Verständlichere ist und weniger Mißgunst erregt, wenn aus allen Familienverbänden, als wenn aus nur wenigen eine geringere Zahl gewählt oder der eine oder andere Verband ganz ausgeschlossen wird, deshalb kann (nach § 15 d. vor. Kap.) die Zahl der Ratsmitglieder nur vermindert werden, wenn man gleich ein Drittel, Viertel oder Fünftel wegnimmt, und eine derartige Veränderung ist doch wahrhaftig sehr einschneidend und empfiehlt sich deshalb ganz und gar nicht zum allgemeinen Gebrauch. Auch ein Verzug oder eine Nachlässigkeit bei der

Wahl ist nicht zu befürchten, weil in diesem Falle der Rat selbst ergänzend eintritt (s. § 16 d. vor. Kap.).

§ 11.

Der König wird also entweder aus Furcht vor dem Volke oder um die Majorität des bewaffneten Volkes an sich zu fesseln oder wohlgesinnt in der Sorge für das allgemeine Beste immer diejenige Ansicht bestätigen, die die meisten Stimmen auf sich vereinigt, d. h. (nach § 5 d. Kap.) die für die Mehrheit des Staates die nützlichere ist, und er wird trachten, die ihm vorgelegten widerstreitenden Ansichten wo möglich zu versöhnen, um unter Aufbietung seiner ganzen Kraft alle an sich zu ziehen, und damit alle im Frieden wie im Krieg einsehen, was sie an ihm, dem Einen, haben. Dann wird er also am meisten im Besitz seines eignen Rechtes sein und die Herrschaft am meisten in Händen haben, wenn er am meisten für das allgemeine Wohl des Volkes Sorge trägt.

§ 12.

Denn der König allein vermag es nicht, alle durch Furcht im Zaume zu halten, sondern seine Macht stützt sich wie gesagt nur auf die Zahl der Soldaten und in erster Linie auf ihre Tüchtigkeit und Treue, die unter den Menschen stets nur so lange von Bestand sein wird, als ein Bedürfnis, sei es ehrenhafter oder schimpflicher Art, sie zusammenhält. Daher kommt es, daß Könige die Soldaten häufiger aufzureizen als im Zaume zu halten und ihre schlechten noch mehr als ihre guten Seiten zu übersehen pflegen, und daß sie meistens die besten unterdrücken, die untüchtigen und durch Schwelgerei verderbten aufsuchen, sie anerkennen, sie mit Geld und Gunst unterstützen, „ihnen die Hände drücken, Küsse zuwerfen und für die Herrschaft alles Sklavenwürdige thun".

Damit also die Bürger vor allen vom König gewürdigt werden und damit sie, soweit es Staatsleben oder Billigkeit gestattet, ihr eigenes Recht bewahren, dazu ist es nötig, daß sich die Miliz bloß aus Bürgern zusammensetzt und daß eben diese auch den Rat

bilden. Im anderen Falle aber sind sie völlig unterjocht und legen die Grundlage zu einem beständigen Krieg, sobald sie dulden, daß Hülfstruppen in Sold genommen werden, deren Gewerbe der Krieg ist und die bei Zwietracht und Empörungen die Übermacht haben.

§ 13.

Daß die Räte des Königs nicht auf Lebenszeit zu wählen sind, sondern nur auf drei, vier, höchstens fünf Jahre, geht sowohl aus § 10 d. Kap. wie aus dem in § 9 d. Kap. Gesagten hervor. Denn würden sie auf Lebenszeit gewählt, dann könnte sich zunächst der größte Teil der Bürger kaum Hoffnung darauf machen, zu dieser Ehre zu gelangen. Daraus würde dann unter den Bürgern eine große Ungleichheit entstehen und mit ihr Mißgunst, beständige Unzufriedenheit und schließlich offene Empörung, die sicherlich herrschsüchtigen Königen nicht unwillkommen wäre. Außerdem wäre bei den Ratsmitgliedern selbst, wenn die Furcht vor den Nachfolgern in Wegfall käme, die Folge eine große Willkürlichkeit in allen Beziehungen, welcher der König nicht im geringsten entgegentreten würde. Denn je verhaßter sie bei den Bürgern sind, desto mehr werden sie sich an den König anschließen und geneigt sein, ihm zu schmeicheln. Ja, ein Zeitraum von fünf Jahren ist vielleicht noch zu groß, weil es doch in dieser Zeit nicht ganz unmöglich scheint, einen sehr großen Teil des Rates, wie groß er auch sein mag, durch Geschenke oder Gunstbezeigungen zu bestechen. Deshalb wird es weit sicherer sein, wenn jährlich zwei aus jedem Familienverband ausscheiden und ebensoviel an ihre Stelle treten, unter der Voraussetzung, daß fünf Ratsmitglieder aus jedem Familienverband vorhanden sein müssen, außer in dem Jahre, in dem der Rechtskundige eines Familienverbandes ausscheidet und ein neuer an seine Stelle gewählt wird.

§ 14.

Kein König kann sich überdies eine größere Sicherheit versprechen als derjenige, der in einem

solchen Staate regiert. Denn davon abgesehen, daß derjenige schnell zugrunde geht, dem seine Soldaten nicht wohlgesinnt sind, so droht sicher den Königen die größte Gefahr von seiten derer, die ihnen am nächsten stehen. Je geringer an Zahl und je mächtiger infolgedessen die Räte sind, um so mehr droht dem König von ihnen die Gefahr, daß sie die Herrschaft auf einen anderen übertragen. Nichts hat David wahrlich mehr erschreckt, als daß sein eigener Rat Achitophel die Partei Absalons ergriffen hatte.

Dazu kommt noch, daß die Gewalt, wenn sie ganz und unbeschränkt einem übertragen ist, viel leichter auch von dem einen auf einen anderen übergehen kann. „Zwei gemeine Soldaten unternahmen es, die Herrschaft von Rom zu übertragen und sie vollbrachten es“ (Tacitus, Hist., Buch I).

Ich übergehe die Kunstgriffe und die listigen Ränke der Räte, mit denen sie sich schützen müssen, um nicht der Mißgunst zum Opfer zu fallen, denn sie sind nur zu wohl bekannt, und wer die Geschichte kennt, muß wissen, daß Treue für Räte meist der Untergang ist. Um sich zu schützen, müssen sie verschlagen, nicht treu sein. Ist hingegen die Zahl der Räte zu groß, als daß sie sich zu demselben Verbrechen vereinigen könnten, und sind sie alle untereinander gleich und beträgt ihre Amtsdauer nicht mehr als vier Jahre, dann können sie dem König nie furchtbar werden, wenn er ihnen nicht die Freiheit zu nehmen trachtet, wodurch er aber alle Bürger in gleiche Weise gegen sich aufbrächte. Denn, wie Antonio Perez sehr gut bemerkt, eine unumschränkte Herrschaft haben ist für den Fürsten sehr gefährlich, den Untertanen sehr verhaßt, den göttlichen wie menschlichen Einrichtungen zuwider, wie unzählige Beispiele beweisen.

§ 15.

Außer diesem habe ich im vorigen Kapitel noch andere Grundlagen gegeben, aus denen für den König eine große Sicherheit in der Herrschaft und für die Bürger in der Behauptung der Freiheit und des Friedens entspringt, wie ich am gehörigen Orte zeigen

werde. Denn vor allem wollte ich nachweisen, was sich auf den höchsten Rat bezieht und was von größter Wichtigkeit ist; nun will ich das übrige in der Reihenfolge, in der ich es vorgebracht habe, weiter verfolgen.

§ 16.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Bürger um so mächtiger sind und folglich um so mehr im Besitze ihres eigenen Rechtes, je größer und je besser befestigt ihre Städte sind. Denn je sicherer der Ort ist, wo sie wohnen, desto besser können sie ihre Freiheit behaupten oder desto weniger brauchen sie einen äußeren oder inneren Feind zu fürchten, und gewiß sind die Menschen von Natur um so mehr auf ihre Sicherheit bedacht, je mehr Reichtümer sie ihr eigen nennen. Städte aber, die zu ihrer Erhaltung der Macht eines anderen bedürfen, haben nicht gleiches Recht wie dieser, sondern stehen so weit unter seinem Rechte, als sie seine Macht nötig haben. Denn das Recht wird bloß durch die Macht bestimmt, wie wir im zweiten Kapitel zeigten.

§ 17.

Eben dieser Grund, daß die Bürger im Besitze ihres eigenen Rechtes bleiben und ihre Freiheit bewahren, eben dieser macht es notwendig, daß die Miliz bloß aus Bürgern ohne eine Ausnahme besteht. Denn der bewaffnete Mensch ist völliger im Besitze seines Rechtes als der waffenlose (s. § 12 d. Kap.), und diejenigen Bürger übertragen ihr Recht unumschränkt auf einen andern, die ihm Waffen geben und ihm die Festungswerke ihrer Städte anvertrauen. Dazu kommt die menschliche Habsucht, die mehr als alles die meisten in ihrem Bann hält: unmöglich können Mietssoldaten ohne großen Aufwand gehalten werden, und die Bürger können kaum die Auflagen ertragen, die der Unterhalt einer müßigen Miliz erfordert.

Daß aber der Oberbefehlshaber des ganzen Kriegsheeres oder eines großen Teils desselben nur unter dem Drange der Not auf höchstens ein Jahr gewählt

werden dürfe, das wissen alle, die mit der heiligen oder der Profangeschichte bekannt sind. Die Vernunft lehrt ja nichts mit größerer Deutlichkeit. Denn die Kraft des Reiches wird doch demjenigen ganz und gar anvertraut, dem man genug Zeit läßt, Kriegsruhm zu gewinnen und seinen Namen über den des Königs zu stellen oder sich das Heer durch Willfährigkeit, Freigiebigkeit und die übrigen Künste ergeben zu machen, die man bei Feldherren gewohnt ist und durch die sie für andere Knechtschaft und sich selbst die Herrschaft erstreben. Zur größeren Sicherheit des ganzen Staates habe ich beigefügt, daß diese Commandeure der Miliz aus den Räten des Königs oder aus früheren Räten zu wählen sind, d. h. aus Männern, die schon ein Alter erreicht haben, in dem man zumeist das sichere Alte dem gefährlichen Neuen vorzieht.

§ 18.

Ich habe gesagt, daß man die Bürger unter sich in Familienverbände teilen und aus jedem die gleiche Zahl von Räten wählen müsse, damit die größeren Städte im Verhältnis ihrer Bürgerzahl mehr Räte haben und, wie billig, mehr Stimmen abgeben können. Denn die Macht und folglich das Recht zur Regierung hat sich nach der Anzahl der Bürger zu richten, und ich glaube nicht, daß sich zur Aufrechterhaltung dieser Gleichheit unter den Bürgern ein geeigneteres Mittel denken läßt, da es doch bei allen natürlich ist, daß sie ihrem Geschlechte zugerechnet und der Abstammung nach von den anderen unterschieden sein wollen.

§ 19.

Außerdem kann im Naturzustand der Einzelne nichts so wenig für sich in Anspruch nehmen und sich zu eigen machen als den Boden und was in der Weise mit dem Boden verbunden ist, daß man es nirgends verbergen und es nicht, wohin man will, wegtragen kann. Der Boden also und was in der besagten Weise mit ihm verbunden ist, gehört in erster Linie als Gemeineigentum dem Staat, d. h. der Gesamtheit derer,

die ihn mit vereinten Kräften in Anspruch nehmen, oder demjenigen, dem die Gesamtheit die Macht übertragen hat, ihn für sich zu beanspruchen. Folglich muß der Boden und was mit ihm verbunden ist, soviel Wert bei den Bürgern haben, als sie ihn benötigen, um einen festen Wohnsitz haben und das gemeinsame Recht oder die Freiheit schützen zu können. Übrigens habe ich die Vorteile, die der Staat daraus ziehen muß, in § 8 d. Kap. gezeigt.

§ 20.

Damit die Bürger möglichst gleich sind, was im Staate in erster Linie nötig ist, dürfen nur Abkömmlinge eines Königs als Adlige gelten. Wäre es aber allen Abkömmlingen eines Königs erlaubt, zu heiraten oder Kinder zu zeugen, dann würden sie im Laufe der Zeit zu einer sehr großen Zahl anwachsen und für den König und die Gesamtheit nicht nur eine Last, sondern eine furchtbare Gefahr werden. Denn Menschen, die einen Überfluß an freier Zeit haben, denken zumeist auf Böses. So kommt es, daß Könige vor allem des Adels wegen sich verleiten lassen, Krieg zu führen, denn vom Adel umlagert haben sie mehr Sicherheit und Ruhe durch den Krieg als durch den Frieden. Aber da dies ja hinreichend bekannt ist, lasse ich es fallen, ebenso wie das §§ 15—27 d. vor. Kap. Gesagte; denn die Hauptsache ist in diesem Kapitel bewiesen und das übrige ist von selbst klar.

§ 21.

Allgemein bekannt ist auch, daß die Zahl der Richter so groß sein muß, daß eine Bestechung ihrer Mehrheit durch einen Privatmann unmöglich ist, sowie auch daß die Abstimmung geheim, nicht öffentlich sein muß und daß die Richter für ihre Mühe eine Vergütung erhalten. Gewöhnlich haben sie überall ein jährliches Gehalt, weshalb sie sich nicht sehr beeilen, die Prozesse zu schlichten und weshalb oft die Untersuchungen gar kein Ende nehmen. Wo ferner die Gütereinziehung zum Vorteil der Könige erfolgt,

da „wird bei den Erkenntnissen nicht auf Recht und Wahrheit, sondern auf die Größe des Vermögens gesehen; Angebereien allenthalben und gerade die Reichsten fallen ihnen zur Beute, und diese Härten und Unerträglichkeiten, entschuldigt noch durch die Notwendigkeit des Krieges, dauern auch im Frieden fort." Hingegen wird die Habgier von Richtern, die nur auf zwei, höchstens drei Jahre eingesetzt werden, durch die Furcht vor den Nachfolgern in Schranken gehalten; um davon ganz zu schweigen, daß die Richter keine unbeweglichen Güter haben können, sondern ihr Geld, um Nutzen daraus zu ziehen, ihren Mitbürgern ausleihen müßten. Dadurch sind sie genötigt, mehr auf deren Vorteil als auf deren Nachteil bedacht zu sein, zumal wenn die Zahl der Richter selbst wie gesagt groß ist.

§ 22.

Für die Miliz ist wie gesagt kein Sold zu bestimmen, denn der höchste Lohn für den Kriegsdienst ist die Freiheit. Im Naturzustande trachtet ja jeder, bloß um der Freiheit willen sich nach Möglichkeit zu verteidigen, und für seine kriegerische Tüchtigkeit erwartet er keinen anderen Lohn, als daß er sein eigener Herr sei. Im Staatsleben aber sind alle Bürger gleich dem Menschen im Naturzustand anzusehen: während sie also für das Staatsleben Kriegsdienst leisten, schützen sie sich und sind für sich tätig. Räte dagegen, Richter, Staatsbeamte u. s. f. sind mehr für andere als für sich tätig, weshalb ihnen billig ein Lohn für ihre Tätigkeit bestimmt wird. Es kommt hinzu, daß es im Kriege keinen ehrenhafteren und stärkeren Ansporn zum Siege geben kann, als das Bild der Freiheit.

Wird dagegen ein Teil der Bürger zum Kriegsdienst bestimmt, weshalb man ihnen notwendigerweise auch einen gewissen Sold wird festsetzen müssen, dann wird sie der König natürlich höher als die übrigen schätzen, wie ich § 12 d. Kap. zeigte. Das gibt dann Menschen, die bloß die Künste des Krieges verstehen, die im Frieden wegen zu vieler müßiger Zeit durch Schwelgerei verderbt werden, und die end-

lich, vermögenslos wie sie sind, immer nur an Raub, Bürgerzwist und Krieg denken. Demnach können wir getrost behaupten, daß ein monarchisches Reich von dieser Art in Wahrheit ein Zustand des Krieges sei, bei dem allein das Kriegsheer die Freiheit genießt, während alle anderen Sklaven sind.

§ 23.

Was ich § 32 d. vor. Kap. über die Aufnahme von Fremden in die Zahl der Bürger gesagt habe, spricht, wie ich glaube, für sich selbst. Auch wird meines Erachtens niemand zweifeln, daß die nächsten Blutsverwandten des Königs ferne von ihm sein und sich nicht mit den Geschäften des Krieges, sondern des Friedens befassen müssen, die ihnen selbst Ehre und dem Staate Ruhe bringen. Dies schien jedoch den türkischen Herrschern nicht sicher genug, weshalb sie die unverbrüchliche Sitte haben, alle ihre Brüder umzubringen. Kein Wunder, denn je unumschränkter das Recht der Herrschaft einem übertragen ist, um so leichter kann es auch, wie ich § 14 d. Kap. zeigte, von dem einen auf einen anderen übergehen. Der monarchische Staat aber, wie wir ihn hier fassen, in dem es nämlich keinen Mietssoldaten gibt, kann in der angegebenen Weise hinlänglich die Sicherheit des Königs garantieren.

§ 24.

Auch über das §§ 34 und 35 d. vor. Kap. Gesagte kann niemand im Ungewissen sein. Daß aber der König keine Ausländerin zur Frau nehmen darf, läßt sich leicht begründen. Denn abgesehen davon, daß zwei Staaten, auch wenn sie durch ein Bündnis miteinander vereinigt sind, doch im Zustand der Feindschaft stehen (nach Kap. 3 § 14), so muß es in erster Linie verhütet werden, daß nicht aus Familienangelegenheiten des Königs ein Krieg entsteht. Weil nun Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheiten vor allem aus einer solchen durch Ehebündnis zustande gekommenen Verbindung erwachsen und weil die Streitfragen zwischen zwei Staaten gewöhnlich durch das Kriegsrecht entschieden werden, folglich

ist es verderblich für einen Staat, in eine enge Verbindung mit einem anderen einzutreten.

Ein unseliges Beispiel dafür lesen wir in der Schrift: nach dem Tode Salomos, der eine Tochter des Königs von Ägypten geheiratet hatte, führte sein Sohn Rehabeam einen höchst unglücklichen Krieg mit Susak, dem König von Ägypten, von dem er vollständig unterworfen wurde. Auch die Ehe Ludwigs XIV., des Königs von Frankreich, mit der Tochter Philipps IV. wurde die Ursache zu einem Kriege in unserer Zeit, und außer diesen finden sich noch sehr viele Beispiele in der Geschichte.

§ 25.

Die äußere Gestalt des Reiches muß eine und dieselbe bleiben und infolgedessen muß der König einer sein und aus immer dem gleichen Geschlechte und die Herrschaft unteilbar. Wenn ich aber sagte, der älteste Sohn des Königs sei der rechtmäßige Nachfolger des Vaters oder, wenn keine Kinder da sind, der nächste Blutsverwandte des Königs, so geht das schon aus § 13 d. vor. Kap. hervor, ebenso auch daraus, daß die Wahl des Königs, wenn sie einmal durch das Volk erfolgt, wo möglich eine immer dauernde sein muß. Andernfalls wäre die notwendige Folge, daß die höchste Regierungsgewalt oft auf das Volk überginge, was die größte und darum gefährlichste Veränderung bedeutet.

Wer aber behauptet, der König könne deshalb, weil er der Herr des Reiches ist und es mit unumschränkten Rechte besitzt, wenn er wolle, das Reich übertragen und wen er wolle, zum Nachfolger wählen und demnach sei der Sohn des Königs der gesetzliche Erbe der Regierung, der ist sicherlich im Irrtum. Denn der Wille des Königs hat nur so lange Rechtskraft, als er das Schwert des Staates in Händen hält; denn das Recht der Regierung bestimmt sich bloß nach ihrer Macht. Der König kann also zwar der Regierung entsagen, aber einem anderen kann er die Herrschaft nur übertragen, wenn das Volk oder der stärkere Teil desselben seine Zustimmung gibt.

Damit das verständlicher werde, ist zu bemerken, daß die Kinder nicht nach natürlichem, sondern nach bürgerlichem Rechte die Erben ihrer Eltern sind. Denn bloß vermöge der Macht des Staates ist der Einzelne Herr gewisser Güter. Vermöge derselben Macht oder desselben Rechtes, nach dem der Wille eines Menschen, mit dem er über seine Güter verfügt, Gültigkeit hat, vermöge derselben Macht oder desselben Rechtes bleibt auch eben dieser Wille selbst nach seinem Tode in Gültigkeit, so lange wie der Staat besteht. Auf diese Weise behält im Staatsleben jeder das Recht, das er während seines Lebens hatte, auch nach seinem Tode, weil wie gesagt nicht seine eigene, sondern des Staates Macht, die ewig ist, es ihm ermöglicht, über seine Güter eine Verfügung zu treffen. Ganz anders ist aber das Verhältnis beim König. Denn der Wille des Königs ist das bürgerliche Recht selbst, und der König ist selber der Staat. Ist also der König gestorben, dann hat sozusagen auch der Staat geendet, das Staatsleben kehrt zum Naturzustand und folglich auch die höchste Gewalt ganz natürlich zum Volke zurück, das deshalb das Recht hat, neue Gesetze zu geben und alte abzuschaffen.

Daraus wird es klar, daß nur derjenige rechtmäßiger Nachfolger des Königs ist, den das Volk zum Nachfolger will, oder, bei einer Theokratie, wie es einst der Staat der Juden war, wen Gott durch den Propheten auserwählt hat. Außerdem können wir daraus entnehmen, daß das Schwert des Königs oder sein Recht in Wahrheit der Wille eben des Volkes oder seines stärkeren Teiles ist, oder wir können das auch daraus entnehmen, daß vernunftbegabte Menschen sich niemals so ihres Rechtes entäußern, daß sie aufhören sollten, Menschen zu sein und sich wie Vieh behandeln ließen. Aber es ist nicht nötig, das weiter zu verfolgen.

§ 26.

Übrigens kann niemand das Recht über Religion oder Gottesverehrung auf einen andern übertragen. Indes habe ich mich über diesen Gegenstand in den

beiden letzten Kapiteln meines theologisch-politischen Traktates ausführlich ausgesprochen, so daß es überflüssig wäre, es hier zu wiederholen.

Hiermit meine ich die Grundlagen der monarchischen Regierung zwar kurz, aber hinlänglich klar dargelegt zu haben. Ihren Zusammenhang aber und die Gleichartigkeit der Regierung wird man leicht bemerken, wenn man sie mit einiger Aufmerksamkeit betrachten will. Ich habe nur noch daran zu erinnern, daß ich hier eine monarchische Regierung im Sinne habe, die ein freies Volk begründet, denn nur einem solchen können sie von Nutzen sein. Denn ein Volk, das schon an eine andere Regierungsform gewöhnt ist, wird nicht ohne große Gefahr eines Umsturzes des gesamten Staates die bestehenden Grundlagen aufreißen und das ganze Staatsgebäude umändern können.

§ 27.

Was ich geschrieben habe, werden vielleicht jene mit Lächeln aufnehmen, welche die Fehler, die allen Sterblichen inne wohnen, bloß auf das niedere Volk beschränken: „beim Pöbel gebe es keine Mäßigung", „schrecklich sei er, wenn er nicht fürchte"; „die Plebs diene sklavisch oder herrsche übermütig", „Wahrheit und Urteil seien ihr fremd" u. s. w. Aber die Natur ist nur eine und allen gemeinsam. Uns betrügen nur Macht und Bildung, weshalb wir oft sagen, wenn zwei das gleiche tun: der darf das ungestraft tun, jener darf es nicht; nicht weil die Sache verschieden wäre, sondern der sie tut.

Den Herrschenden ist der Hochmut eigen. Hochmütig sind die Menschen durch eine Ernennung auf ein Jahr — wie nun gar die Adligen, die für immer ihre Ehren besitzen! Ihre Anmaßung wird aber durch Stolz, Luxus, Verschwendung, durch einen gewissen Stil in ihren Fehlern und durch eine sozusagen raffinierte Albernheit und Eleganz der Verderbtheit so drapiert, daß ihre Fehler, die, an sich betrachtet und dadurch so recht hervorstechend, gemein und schlecht sind, in den Augen der Unerfahrenen und Unwissenden einen Schein des Noblen und Feinen haben.

Daß ferner der Pöbel keine Mäßigung kennt und schrecklich ist, wenn er nicht fürchtet — allerdings, Freiheit und Knechtschaft sind nicht leicht zu vereinigen. Daß schließlich nicht Wahrheit noch Urteil bei dem gemeinen Volke zu finden ist, darüber darf man sich nicht wundern, wenn die wichtigsten Staatsgeschäfte im geheimen vor ihm abgemacht werden und es nur aus dem wenigen, was sich nicht verheimlichen läßt, seine Schlüsse ziehen darf. Denn Zurückhaltung des Urteils ist eine seltene Tugend. Zu wollen, daß man alles geheim vor den Bürgern verhandle und daß sie doch keine verkehrten Urteile darüber fällen und nicht alles ungünstig auslegen, ist die größte Torheit. Denn wenn das gemeine Volk sich mäßigen, über das zu wenig Bekannte sein Urteil zurückhalten oder sich aus dem wenigen, was es daraus erfahren, ein richtiges Urteil bilden könnte, dann verdiente es wahrhaftig eher zu regieren als regiert zu werden.

Aber wie gesagt, die Natur ist bei allen die gleiche. Alle sind übermütig, wenn sie herrschen, sind schrecklich, wenn sie nicht fürchten, und überall „wird die Wahrheit am meisten verfälscht von den Erbitterten oder den Sklavenseelen", vor allem da, wo einer oder wenige herrschen, die in ihren Entscheidungen nicht auf Recht und Wahrheit sehen, sondern auf die Größe des Vermögens.

§ 28.

Die Mietssoldaten ferner, die an Kriegszucht gewöhnt sind und Kälte und Hunger ertragen können, verachten gewöhnlich den Bürgertroß, weil er beim Erstürmen oder beim Kampf in offener Feldschlacht weit hinter ihnen zurücksteht. Daß aber darum ein Staat minder glücklich oder von geringerer Dauer sein sollte, wird kein Mensch von gesundem Verstande behaupten. Im Gegenteil, kein billiger Beurteiler der Dinge wird leugnen, daß der Staat dauerhafter als alle ist, der bloß das Erworbene schützen, aber nicht Fremdes begehren kann, und der deshalb den Krieg in jeder Weise abzuwenden, den Frieden mit allem Eifer zu erhalten strebt.

§ 29.

Übrigens gestehe ich, daß es kaum möglich ist, die Absichten eines solchen Staates geheim zu halten. Es wird mir aber jeder darin recht geben, daß es viel besser ist, wenn die guten Absichten des Staates den Feinden bekannt sind, als wenn die schlechten Geheimnisse der Tyrannen vor den Bürgern verborgen bleiben. Diejenigen, die die Geschäfte des Staates im geheimen betreiben können, haben ihn unbeschränkt in ihrer Gewalt und sie stellen den Bürgern im Frieden nach wie dem Feind im Kriege. Daß Schweigen für den Staat oft von Nutzen ist, kann niemand bestreiten; daß aber eben dieser Staat ohne Schweigen nicht bestehen könnte, wird nie jemand glaubhaft machen können. Jemandem hingegen den Staat unbedingt anzuvertrauen und dabei zugleich die Freiheit zu bewahren, ist ganz unmöglich, und Torheit ist es, wenn man einem geringen Schaden durch das größte Übel entgehen will. Das ist aber immer dieselbe Leier bei denen, die nach unbeschränkter Herrschaft streben: das Interesse des Staates fordere es durchaus, daß seine Geschäfte geheim betrieben würden und anderes derart, das, je mehr es mit dem Schein der Nützlichkeit bemäntelt wird, um so mehr mit der drückendsten Sklaverei endigt.

§ 30.

Obgleich nun meines Wissens nie ein Staat nach den angegebenen Bedingungen eingerichtet worden ist, so wären wir doch imstande, durch die Erfahrung selbst zu zeigen, daß diese Form der monarchischen Regierung die beste ist, wenn wir nur die Ursachen der Erhaltung und Vernichtung jedes civilisierten Staates betrachten wollten. Ich könnte es jedoch nicht, ohne großen Überdruß beim Lesen zu erwecken, hier ausführen.

Ein merkwürdiges Beispiel will ich aber doch nicht mit Stillschweigen übergehen. Es ist das Reich der Arragonesen, die mit einer ganz besonderen Treue gegen ihre Könige erfüllt waren, mit der gleichen Standhaftigkeit aber auch die Einrichtungen

ihres Reiches unverletzt bewahrt haben. Sobald sie das maurische Sklavenjoch vom Nacken geworfen hatten, beschlossen sie, sich einen König zu wählen. Über die Bedingungen dafür konnten sie sich aber nicht recht einigen und so beschlossen sie, den Papst darüber um Rat zu fragen. Dieser, der sich dabei vollkommen als der Stellvertreter Christi benahm, schalt sie, daß sie sich nicht durch das Beispiel der Juden warnen ließen und so hartnäckig einen König haben wollten. Er riet ihnen jedoch, wenn sie ihren Sinn nicht ändern wollten, sollten sie erst dann zur Wahl eines Königs schreiten, wenn sie vollkommen gerechte und mit dem Geist ihres Volkes übereinstimmende Satzungen festgestellt hätten; vor allem sollten sie einen höchsten Rat schaffen, der den Königen wie in Sparta die Ephoren gegenüber stünde und der das unumschränkte Recht habe, die zwischen dem König und den Bürgern entstehenden Streitigkeiten zu schlichten. Diesem Rate folgten sie und setzten die Rechte fest, wie sie ihnen am billigsten schienen; ihr höchster Interpret und folglich der höchste Richter sollte nicht der König sein, sondern der Rat, den man „die Siebzehn“ nennt und dessen Vorsitzender „Justicia“ heißt. Dieser „Justicia“ und diese „Siebzehn“, die nicht durch Abstimmung, sondern durch das Los auf Lebenszeit gewählt werden, haben ein unumschränktes Recht, alle Urteile, die von anderen Körperschaften, staatlichen oder kirchlichen, oder vom König selbst gegen einen Bürger gefällt wurden, zu widerrufen und zu verwerfen, so daß jeder Bürger das Recht hat, sogar den König selbst vor diesem Gericht zu belangen. Außerdem hatten sie auch in früherer Zeit das Recht, den König zu wählen und ihn seiner Gewalt zu entsetzen.

Nach Verlauf vieler Jahre brachte es aber der König Don Pedro, genannt der Dolch, auf dem Wege der Erschleichung, der Bestechungen und Versprechungen und durch Gefälligkeiten allerart dahin, daß dieses Recht aufgehoben wurde — sobald er es erreicht hatte, schnitt er sich vor aller Augen die Hand mit dem Dolche ab oder, wie ich eher glauben möchte, er brachte sich eine Wunde daran bei, indem

er hinzufügte: nur um den Preis von Königsblut solle es den Untertanen erlaubt sein, einen König zu wählen —; unter einer Bedingung aber geschah es: daß sie jetzt und fortan zu den Waffen greifen könnten gegen jegliche Gewalt, womit einer zu ihrem Schaden sich der Herrschaft bemächtigen wolle, sogar gegen den König selbst und gegen den künftigen Thronerben, wenn sie auf diese Weise sich ihrer bemächtigen sollten. Durch diese Bedingung wurde eigentlich jenes frühere Recht weniger aufgehoben als berichtigt. Denn wie ich Kap. 4 §§ 5 und 6 gezeigt, kann der König nicht nach bürgerlichem Rechte, sondern nur nach dem Rechte des Krieges seiner Herrschgewalt entsetzt werden, oder seine Gewalt können die Untertanen auch nur mit Gewalt zurückweisen. Außer dieser einen wurden noch andere Bedingungen vereinbart, die aber mit unserem Zweck nichts zu tun haben.

Mit diesen unter allgemeiner Zustimmung vereinbarten Satzungen blieben sie nun eine ungemein lange Zeit hindurch unangefochten, immer bei der gleichen Treue des Königs gegen die Untertanen und der Untertanen gegen den König. Nachdem aber das Königreich Castilien durch Erbschaft an Ferdinand fiel, der zuerst den Namen des Katholischen erhielt, da begannen die Castilianer, auf die Freiheit der Arragonesen eifersüchtig zu werden und deshalb unaufhörlich dem Ferdinand zu raten, jene Rechte aufzuheben. Jener aber, an die unumschränkte Herrschaft noch nicht gewöhnt, wagte keinen Versuch und gab den Ratgebern folgende Antwort: „Abgesehen davon, daß er das Königreich Arragon unter den ihnen bekannten Bedingungen überkommen habe und daß er aufs feierlichste geschworen habe, sie aufrecht zu erhalten, und abgesehen davon, daß es eines Menschen unwürdig sei, das gegebene Wort zu brechen, abgesehen davon hege er die Überzeugung, daß sein Königreich so lange von Bestand sein werde, als die Rücksicht auf die Sicherheit für den König ebenso groß sei wie für die Untertanen, so daß weder der König über die Untertanen noch die Untertanen über den König ein Übergewicht hätten; denn wenn der eine oder der andere Teil mächtiger werde, dann werde

der schwächere Teil nicht nur die frühere Gleichheit wiederzugewinnen, sondern aus Schmerz über den erlittenen Schaden ihn dem anderen heimzuzahlen suchen, wovon der Untergang des einen oder beider Teile die Folge wäre". Diese weisen Worte könnte ich gar nicht genug bewundern, wenn sie ein König gesprochen hätte, der über Sklaven, nicht über freie Menschen zu herrschen gewohnt war.

Die Arragonesen behielten also auch nach Ferdinand ihre Freiheit, aber dann nicht mehr nach dem Rechte, sondern durch die Gnade übermächtiger Könige, bis auf Philipp II., der sie zwar mit größerem Erfolg, aber mit nicht geringerer Grausamkeit als die Provinzen der vereinigten Niederlande unterdrückte. Allerdings scheint Philipp III. alles wieder in den früheren Stand zurückversetzt zu haben; die Arragonesen aber, von denen die meisten nur den Wunsch haben, mit den Mächtigeren in Übereinstimmung zu sein — es ist ja Torheit, wider den Stachel zu löcken —, während die übrigen sich durch die Furcht einschüchtern lassen, die Arragonesen haben nichts weiter von der Freiheit behalten als schöne Worte und leere Satzungen.

§ 31.

Wir schließen also, daß sich das Volk ausreichende Freiheit unter einem König bewahren kann, wenn es nur bewirkt, daß die Macht des Königs einzig durch die Macht des Volkes selbst bestimmt und durch den Schutz des Volkes selbst aufrecht erhalten wird. Dies war die einzige Regel, der ich bei der Festsetzung der Grundlagen für die monarchische Regierung gefolgt bin.

Achtes Kapitel.

Daß die aristokratische Regierung aus einer großen Zahl von Patriziern bestehen muß; von ihren Vorzügen und daß sie sich mehr der unumschränkten als der monarchischen Regierung nähert und deshalb tauglicher zur Erhaltung der Freiheit ist.

§ 1.

Soweit von der monarchischen Regierung. Nun will ich angeben, auf welche Weise die aristokratische einzurichten ist, um Dauer zu versprechen.

Eine aristokratische Regierung nannten wir die, welche nicht einer, sondern einige aus dem Volke Gewählte in Händen haben, die wir fortan Patrizier nennen wollen. Ich sage ausdrücklich „die einige Gewählte in Händen haben". Denn darin besteht der Hauptunterschied zwischen der aristokratischen und der demokratischen Regierung, daß bei der ersteren das Recht zu regieren bloß von einer Wahl abhängt, bei der letzteren dagegen von einem sozusagen angeborenen oder durch Glück erworbenen Rechte, wie wir am geeigneten Orte erklären werden. Wenn auch in einem Staate das gesamte Volk in die Zahl der Patrizier aufgenommen wird, so wird doch, sofern nur jenes Recht kein erbliches ist und nicht durch ein allgemeines Gesetz auf andere übergeht, der Staat durchaus ein aristokratischer bleiben; denn es werden ja nur ausdrücklich Gewählte in die Zahl der Patrizier aufgenommen. Wären diese Patrizier aber bloß zweie, dann wird der eine mächtiger zu werden suchen als

der andere, und der Staat wird leicht wegen der zu großen Macht des einen in zwei Parteien sich spalten oder in drei, vier oder fünf, wenn drei, vier oder fünf ihn beherrschten. Die Parteien werden aber um so schwächer sein, je größer die Zahl derer, denen die Regierung übertragen ist. Folglich muß man bei einer aristokratischen Regierung, damit sie von Dauer ist, das Minimum der Patrizier notwendig unter Berücksichtigung der Größe des Staates selbst festsetzen.

§ 2.

Gesetzt also, bei einem Staate von mäßiger Größe genügen hundert auserlesene Männer, denen die höchste Regierungsgewalt übertragen ist und denen folglich das Recht zusteht, Patrizier zu Kollegen zu wählen, wenn einer von ihnen mit dem Tode abgeht. Sicherlich wird ihr ganzes Streben darauf gerichtet sein, daß ihre Kinder oder ihre nächsten Blutsverwandten ihnen nachfolgen. Die Folge davon wird sein, daß die höchste Regierungsgewalt immer in den Händen derer liegen wird, die das Glück haben, Söhne oder Blutsverwandte von Patriziern zu sein.

Weil man nun unter hundert Menschen, die ihre Ehrenstellen einem Zufall verdanken, kaum dreie findet, die durch Bildung und Klugheit tauglich und tüchtig sind, so wird wiederum die Folge sein, daß die Regierungsgewalt nicht in den Händen der hundert, sondern nur in den Händen von zweien oder dreien liegt, die ihre geistigen Vorzüge dazu befähigen und die leicht alles an sich ziehen werden, und jeder wird, wie es die menschliche Begierde mit sich bringt, nach der Monarchie streben und sich den Weg zu ihr bahnen können. Wollen wir also eine richtige Rechnung erhalten, dann muß die höchste Regierungsgewalt, die nach dem Größenverhältnis hundert Patrizier mindestens forderte, auf mindestens fünftausend übertragen werden. Bei diesem Verhältnis kann es gar nicht fehlen, daß sich hundert geistig hervorragende Männer finden, unter der Voraussetzung eben, daß sich unter fünfzig, die sich um Ehrenstellen bewerben und sie erhalten, immer einer findet, der den

Besten ebenbürtig ist, abgesehen von jenen, die den Vorzügen der Besten nacheifern und die deshalb ebenfalls würdig sind, zu regieren.

§ 3.

Der häufigere Fall ist der, daß die Patrizier Bürger einer Stadt sind, die die Hauptstadt eines ganzen Reiches bildet, in der Art, daß der Staat oder die Republik ihren Namen trägt, wie früher der römische Staat, heute der venezianische, genuesische u. s. w. Die Republik Holland dagegen hat ihren Namen von der ganzen Provinz, woher es kommt, daß die Untertanen dieses Staates eine größere Freiheit genießen.

Bevor wir nun die Grundlagen bestimmen können, auf die sich die aristokratische Regierung stützen muß, ist der Unterschied anzugeben zwischen der Regierung, die auf Einen, und derjenigen, die auf einen genügend großen Rat übertragen wird. Dieser Unterschied ist allerdings sehr groß. Denn zunächst ist die Kraft eines Menschen der Übernahme einer ganzen Regierung nicht gewachsen, wie wir Kap. 6 § 5 ausführten, was ohne offenbaren Widersinn niemand von einem genügend großen Rate behaupten kann; denn wer von einem genügend großen Rate spricht, der erklärt ihn eben der Übernahme der Herrschaft für gewachsen. Der König braucht also durchaus Räte, ein derartiger Rat braucht sie keineswegs. Ferner sind Könige sterblich, Ratsversammlungen dauern. Daher kehrt die Regierungsgewalt, wenn sie einmal einem genügend großen Rate übertragen worden ist, niemals zum Volke zurück, was bei der monarchischen Regierung, wie wir § 25 d. vor. Kap. zeigten, nicht der Fall ist. Drittens ist die Regierung eines Königs wegen seiner Jugend, seiner Krankheit, seines Alters oder aus anderen Gründen oft zweifelhaft; die Macht eines derartigen Rates hingegen bleibt immer eine und dieselbe. Viertens ist der Wille eines Menschen sehr wechselnd und unbeständig, und deshalb ist bei der monarchischen Regierung alles Recht zwar der erklärte Wille des Königs, wie ich § 1 d. vor. Kap. sagte, aber nicht aller Wille des Königs darf Recht

sein — vom Willen eines genügend großen Rates kann man das nicht sagen. Denn da ja gerade die Ratsversammlung, wie ich eben zeigte, keine Räte braucht, so muß notwendig all ihr erklärter Wille Recht sein.

Daraus dürfen wir schließen, daß die einem genügend großen Rate übertragene Regierung eine unumschränkte ist oder sich am meisten der unumschränkten nähert. Denn wenn es eine unumschränkte Regierung gibt, so ist es in Wahrheit die, welche ein ganzes Volk in Händen hat.

§ 4.

Insofern jedoch diese aristokratische Regierung, wie eben gezeigt, niemals zum Volke zurückkehrt und niemals eine Befragung des Volkes dabei statthat, sondern unbedingt jeglicher Wille dieses Rates Recht ist, so muß sie durchaus als unumschränkt betrachtet werden. Folglich müssen sich ihre Grundlagen bloß auf den Willen und das Urteil dieses Rates stützen, nicht aber auf die Wachsamkeit des Volkes, das ja von der Beratung wie von der Abstimmung ausgeschlossen ist. Die Ursache also, warum in der Praxis die Regierung keine unumschränkte ist, kann nur darin liegen, daß das Volk den Herrschenden Furcht einflößt und dadurch eine gewisse Freiheit für sich behält, die es zwar nicht nach ausdrücklichem Gesetz, aber doch stillschweigend in Anspruch nimmt und behauptet.

§ 5.

Es ergibt sich also, daß der Zustand dieser Regierung dann der beste sein wird, wenn sie so eingerichtet ist, daß sie der unumschränkten am nächsten kommt, d. h. daß das Volk möglichst wenig zu fürchten ist und bloß die Freiheit behält, die ihm nach der Verfassung dieses Staates notwendig zugestanden werden muß. Diese Freiheit ist dann nicht so sehr ein Recht des Volkes, sondern des gesamten Staates, den eben nur die Patrizier für sich beanspruchen und behaupten. Auf diese Weise wird nämlich die Praxis am besten mit der Theorie übereinstimmen, wie aus

dem vor. § hervorgeht und auch an sich klar ist. Unzweifelhaft liegt die Regierung um so weniger in den Händen der Patrizier, je mehr Rechte das Volk für sich in Anspruch nimmt, wie sie in Niederdeutschland gewöhnlich die Handwerksinnungen, gemeinhin „Gilden“ genannt, besitzen.

§ 6.

Daraus, daß die Regierung unumschränkt dem Rate übertragen ist, ist für das Volk noch nicht die Gefahr einer verhaßten Knechtschaft zu fürchten. Denn der Wille eines so großen Rates kann nicht so sehr durch Laune als durch Vernunft bestimmt werden. Durch schlechte Leidenschaften werden ja die Menschen nach verschiedenen Seiten hin gezogen, durch einen Geist sozusagen können sie nur geleitet werden, wenn das Ziel ihres Strebens ein ehrenhaftes ist oder wenigstens den Schein des Ehrenhaften hat.

§ 7.

Bei der Bestimmung der Grundlagen für eine aristokratische Regierung ist in erster Linie darauf zu achten, daß sie sich einzig auf den Willen und die Macht eben dieses höchsten Rates stützen derart, daß der Rat nach Möglichkeit im Besitz seines eigenen Rechtes ist und ihm keine Gefahr vom Volke droht.

Um diese bloß auf dem Willen und der Macht des höchsten Rates beruhenden Grundlagen zu bestimmen, wollen wir sehen, welche Friedensgrundlagen bloß der Monarchie eigen, dem aristokratischen Staate aber fremd sind. Denn wenn wir diese durch andere gleichwertige ersetzen, die sich für den aristokratischen Staat eignen, und die übrigen Grundlagen, wie sie schon festgelegt sind, belassen, dann werden zweifellos alle Ursachen zu Unruhen aufgehoben oder es wird diese Regierung doch nicht weniger sicher sein als die monarchische. Im Gegenteil, um so viel wird sie sicherer und ihre Verfassung besser sein, als sie sich in höherem Maße als die monarchische ohne Beeinträchtigung von Frieden und Freiheit (s. §§ 3

und 6 d. Kap.) der unumschränkten Regierung nähert. Denn je größer das Recht der höchsten Gewalt ist, um so mehr stimmt die Staatsform mit dem Vernunftgebot überein (nach Kap. 3 § 5) und ist daher geeigneter zur Erhaltung von Frieden und Freiheit. Wir wollen also das Kap. 6 § 9 Gesagte durchgehen, um das dieser Staatsform Fremde zu entfernen und das ihr Angemessene zu erkennen.

§ 8.

Zuerst ist es nötig, eine oder mehrere Städte zu gründen und zu befestigen; darüber kann kein Zweifel sein. Diejenige ist aber in erster Linie zu befestigen, die Hauptstadt des ganzen Reichs wird, sodann auch die Grenzstädte. Die Reichshauptstadt, die das höchste Recht hat, muß mächtiger sein als alle anderen. Übrigens ist es in diesem Staate völlig überflüssig, alle Einwohner in Familienverbände einzuteilen.

§ 9.

Die Miliz betreffend — da in diesem Staate die Gleichheit nicht unter allen, sondern nur unter den Patriziern zu erstreben ist und vor allem, da die Macht der Patrizier größer ist als die des Volkes, so gehört es sicher nicht zu den Gesetzen oder Grundrechten dieses Staates, daß die Miliz nur aus Untertanen gebildet wird. Eines ist aber vor allem nötig, daß keiner unter die Patrizier aufgenommen wird, der nicht das Kriegswesen gehörig versteht. Daß aber die Untertanen vom Kriegsdienst befreit sein sollen, wie einige wollen, ist der reine Unverstand. Denn der Sold, der den Untertanen gezahlt wird, bleibt doch im Lande, während alles, was dem fremden Soldaten gezahlt wird, ganz und gar verloren geht. Dazu kommt außerdem noch, daß die beste Kraft des Staates dadurch geschwächt wird. Denn sicherlich kämpfen die vorzüglich mit tapferem Sinne, die für Haus und Herd kämpfen. Darum sind offenbar diejenigen nicht weniger im Irrtum, die Generale, Obersten, Haupt-

leute u. s. w. nur aus den Patriziern wählen lassen. Denn wie sollten wohl die Soldaten tapfer kämpfen, denen man jede Hoffnung auf Ruhm und Ehren nimmt.

Wollte man hingegen durch Gesetzesbestimmung den Patriziern verbieten, nötigenfalls ausländische Soldaten anzuwerben, sei es zu ihrer Verteidigung, zur Unterdrückung von Unruhen oder aus irgendwelchen anderen Gründen, so würde ein solches Verbot, abgesehen davon, daß es unklug wäre, auch dem höchsten Rechte der Patrizier widerstreiten (s. hierüber §§ 3, 4 und 5 d. Kap.).

Übrigens darf der Kommandant eines Armeecorps oder der gesamten Kriegsmacht nur im Kriege und zwar bloß aus den Patriziern gewählt werden; er soll nur ein Jahr lang den Oberbefehl führen, eine Verlängerung seiner Befugnis und eine Wiederwahl soll ausgeschlossen sein. Dieses Recht ist in der Monarchie, besonders aber im aristokratischen Staate nötig. Denn wenn auch wie gesagt viel leichter die Regierungsgewalt von einem Manne auf einen anderen als von einem freien Rate auf einen Mann übertragen werden kann, so geschieht es doch oft, daß die Patrizier von ihren Heerführern unterdrückt werden — zu weit größerem Schaden für den Staat. Denn wird der Monarch aus dem Wege geräumt, so wechselt nicht die Regierungsform, sondern nur der Herrscher. Im aristokratischen Staate kann es nicht ohne den Umsturz der Regierung und den Untergang der hervorragendsten Männer geschehen. Die traurigsten Beispiele dafür hat uns Rom geliefert.

Übrigens hat der Grund, warum in der Monarchie das Heer wie gesagt ohne Sold dienen soll, in diesem Staat nicht statt. Denn da die Untertanen von Beratungen und Abstimmungen ausgeschlossen sind, so haben sie als Fremde zu gelten und dürfen deshalb nicht unter ungünstigeren Bedingungen als die Fremden zum Kriegsdienst geworben werden. Dabei ist auch nicht zu befürchten, daß der Rat sie in seiner Anerkennung bevorzugt. Es ist sogar rätlicher, daß die Patrizier den Soldaten für ihre Dienste eine bestimmte Belohnung aussetzen, damit nicht jeder wie gewöhnlich seine Leistungen über Gebühr hoch einschätzt.

§ 10.

Aus diesem Grunde, daß außer den Patriziern alle Fremde sind, ist es ohne Gefährdung des Gesamtstaates nicht möglich, daß Äcker, Häuser und aller Grund und Boden Gemeingut bleiben und den Einwohnern nur gegen jährlichen Zins in Pacht gegeben werden. Denn die Untertanen, die keinen Teil an der Regierung haben, würden im Unglück leicht alle die Städte verlassen, wenn sie ihre Besitztümer hinbringen könnten, wohin sie wollten. Deshalb sind die Äcker und Grundstücke dieses Staates nicht an die Untertanen zu verpachten, sondern zu verkaufen, unter der Bedingung jedoch, daß sie vom Jahresertrag in jedem Jahre eine bestimmte Quote abzugeben haben u. s. w., wie es in Holland geschieht.

§ 11.

Nach diesen Betrachtungen gehe ich weiter zu den Grundlagen, auf die sich der Höchste Rat stützen und in denen er Halt finden muß. Ich habe gezeigt, daß die Mitgliederzahl dieses Rates in einem mäßig großen Staate gegen fünftausend betragen muß (§ 2 d. Kap.). Nun ist ein Verfahren zu ermitteln, welches Gewähr bietet, daß nicht allmählich die Regierung auf wenigere übergeht, sondern daß sich die Zahl proportional dem Wachstum des Staates selbst vermehrt; ferner, daß soweit als möglich die Gleichheit unter den Patriziern gewahrt bleibt; sodann, daß in den Ratsversammlungen ein schneller Geschäftsgang herrscht; daß für das Gemeinwohl gesorgt wird, und schließlich, daß die Macht der Patrizier oder des Rates größer ist als die des Volkes, doch so, daß das Volk dadurch keinen Schaden leidet.

§ 12.

Die größte Schwierigkeit, das erste zu erreichen, entspringt aus dem Neid. Die Menschen sind nämlich wie gesagt von Natur Feinde, und diese Natur behalten sie auch, wenn sie gleich durch die Gesetze

verbunden und zusammengeschlossen werden. Daher kommt es nach meiner Meinung, daß demokratische Staaten sich in aristokratische und diese schließlich in Monarchien verwandeln.

Denn ich bin fest überzeugt, daß die meisten aristokratischen Staaten früher demokratisch gewesen sind. Denn ein Volk, das neue Wohnsitze suchte, hat immer, wenn es sie gefunden und angebaut hatte, die Gleichberechtigung zur Regierung unberührt bewahrt — niemand gibt freiwillig einem andern die Herrschgewalt. Obschon es nun jeder für billig hält, daß ihm das gleiche Recht gegen den anderen zusteht, wie auch dem anderen gegen ihn, so hält er es doch für unbillig, daß die zuziehenden Fremden das gleiche Recht wie sie selbst besitzen sollen in einem Staate, den sie mit Mühe gesucht und unter Einsatz ihres Blutes in Besitz genommen haben. Damit geben sich auch die Fremden selbst zufrieden, die ja nicht um zu herrschen, sondern in Verfolgung ihrer Privatgeschäfte eingewandert sind, und die es für eine genügende Vergünstigung halten, wenn man ihnen die Freiheit zugesteht, ihren Geschäften ungefährdet nachzugehen. Mittlerweile wächst aber das Volk durch die Zuwanderung der Fremden, die nach und nach die Sitten der Einheimischen annehmen, bis sie sich schließlich nur dadurch noch von diesen unterscheiden, daß ihnen das Recht auf Ehrenstellen fehlt. Während ihre Zahl von Tag zu Tag steigt, sinkt aus vielen Gründen die der Bürger. Oft sterben ja Familien aus, andere werden wegen verbrecherischer Handlungen ausgeschlossen, und die meisten kümmern sich wegen ihrer knappen Vermögensverhältnisse nicht um das Staatswesen. Unterdessen denken die Mächtigeren nur darauf, allein zu herrschen. So kommt nach und nach die Regierung in die Hände weniger und schließlich durch Parteiungen in die eines Einzigen.

Noch andere Ursachen, die solche Staaten zerstören, könnte ich diesen hinzufügen; da sie aber genugsam bekannt sind, will ich sie übergehen und nunmehr der Ordnung nach die Gesetze darlegen, durch die sich der Staat, von dem wir handeln, erhalten muß.

§ 13.

Das oberste Gesetz dieses Staates muß das sein, welches das Verhältnis der Zahl der Patrizier zum Volke bestimmt. Das Verhältnis zwischen beiden muß (nach § 1 d. Kap.) so gehalten werden, daß die Zahl der Patrizier proportional der Vermehrung des Volkes zunimmt. Und dieses Verhältnis muß (nach dem § 2 d. Kap. Gesagten) ungefähr 1 : 50 sein, d. h. die Ungleichheit im Verhältnis der Zahl der Patrizier zum Volke darf nie größer sein. Denn die Zahl der Patrizier kann (nach § 1 d. Kap.) unter Beibehaltung der Staatsform viel größer sein im Verhältnis zur Volkszahl. Bloß in ihrer zu geringen Zahl liegt die Gefahr. Wie man aber dafür sorgen muß, daß dieses Gesetz unverletzt bleibt, will ich bald an geeigneter Stelle zeigen.

§ 14.

Die Patrizier werden nur aus gewissen Familien an bestimmten Orten gewählt. Dies aber ausdrücklich durch Gesetz festzulegen, ist unheilvoll. Denn Familien sterben häufig aus, auch bedeutet die Ausschließung für die übrigen stets einen Schimpf. Dazu kommt außerdem noch, daß die Erblichkeit der Patrizierwürde dieser Staatsform widerstreitet (nach § 1 d. Kap.). Auf diese Weise scheint die Regierung eher eine demokratische zu sein, wie wir sie § 12 d. Kap. beschrieben haben, weil sie in den Händen von äußerst wenigen Bürgern liegt. Eine Maßregel aber dagegen, daß die Patrizier ihre Söhne und Blutsverwandten wählen und daß folglich das Recht zu regieren in bestimmten Familien bleibt, ist unmöglich, ja sie wäre unsinnig, wie ich § 39 d. Kap. zeigen werde. Sobald sie indes dieses Recht nicht ausdrücklich durch Gesetz erhalten und die übrigen davon ausgeschlossen werden — solche nämlich, die im Staate geboren sind, die Landessprache reden, keine Ausländerin zur Frau haben, nicht der Ehrenrechte beraubt sind, nicht in dienender Stellung sind noch durch knechtische Verrichtung ihren Lebensunterhalt verdienen, zu welch letzteren auch die Wein-

und Bierwirte zu rechnen sind —, dann wird die Staatsform nichtsdestoweniger gewahrt und das Verhältnis zwischen Patriziern und Volk kann aufrecht erhalten bleiben.

§ 15.

Wenn außerdem das Gesetz bestimmt, daß keine jüngeren Leute wählbar sind, dann wird der Fall nie eintreten, daß das Recht zu regieren in den Händen einiger weniger Familien bleibt. Daher soll das Gesetz bestimmen, daß niemand vor seinem dreißigsten Jahre in die Liste der Wählbaren aufgenommen werden kann.

§ 16.

Drittens ist dann zu bestimmen, daß alle Patrizier zu gewissen festgesetzten Zeiten sich an einem Orte der Stadt zu versammeln haben. Wer dieser Versammlung nicht beiwohnt, es sei denn, daß er durch Krankheit oder ein Staatsgeschäft daran verhindert ist, der wird mit einer empfindlichen Geldstrafe belegt. Denn wenn dies nicht geschähe, würden die meisten über der Sorge um ihr Hauswesen die Sorge für das Gemeinwesen vernachlässigen.

§ 17.

Die Aufgabe dieses Rates soll es sein, Gesetze zu geben und abzuschaffen, sowie ihre patrizischen Amtsgenossen und alle Staatsbeamten zu wählen. Denn wer das höchste Recht besitzt, wie es nach unserer Voraussetzung dieser Rat hat, der kann die Macht, Gesetze zu geben und abzuschaffen, unmöglich auf einen anderen übertragen, ohne sich damit seines Rechtes zu begeben und es jenem zu übertragen, dem er diese Macht verlieh. Denn wer auch nur einen Tag lang die Macht hat, Gesetze zu geben und abzuschaffen, der kann die ganze Staatsform umwandeln. Die täglichen Regierungsgeschäfte dagegen kann der Rat unter Wahrung seines höchsten Rechts anderen zeitweise nach festgestellten Rechtssätzen zur Besorgung übertragen. Zudem, wenn die Staatsbeamten

von einem anderen als von diesem Rate gewählt würden, könnten die Mitglieder desselben eher Unmündige als Patrizier heißen.

§ 18.

Manche pflegen für diesen Rat einen Leiter oder ein Oberhaupt zu wählen, entweder lebenslänglich wie die Venezianer oder auf Zeit wie die Genuesen, aber mit so viel Vorsichtsmaßregeln, daß man zur Genüge sieht, es sei große Gefahr für den Staat dabei. Ohne Zweifel nähert sich der Staat auf diese Weise der Monarchie. Soviel wir aus der Geschichte dieser Staaten schließen können, lag der Grund darin, daß sie vor der Einsetzung dieser Ratsversammlungen unter Leitern oder Dogen wie unter Königen gestanden waren. So ist die Wahl eines Leiters zwar ein notwendiges Erfordernis dieses Volkes, aber nicht des aristokratischen Staates an sich.

§ 19.

Weil aber die höchste Gewalt dieses Staates bei der Gesamtheit dieses Rates ist, nicht aber bei jedem einzelnen seiner Mitglieder — sonst wäre es ja nur ein wirrer Volkshaufe —, deshalb müssen notwendig die Patrizier alle so an die Gesetze gebunden sein, daß sie gleichsam einen Körper bilden, der von einem Geiste geleitet wird. Die Gesetze sind aber für sich allein ohnmächtig und werden leicht gebrochen, wenn ihre Vollstrecker eben diejenigen sind, die sich auch vergehen können und die sich gerade an der Strafe ein Beispiel nehmen und ihre Amtsgenossen deshalb bestrafen müssen, um die eigene Begierde durch die Furcht vor dieser Strafe zu zügeln, was ein vollkommener Unsinn wäre. Daher ist ein Mittel zu suchen, durch welches die Ordnung dieses Höchsten Rates und die Rechte des Staates unverletzt gewahrt werden, so jedoch, daß unter den Patriziern die größtmögliche Gleichheit herrscht.

§ 20.

Da aber durch einen Leiter oder ein Oberhaupt, der auch Stimmrecht im Rate hat, notwendig große

Ungleichheit entstehen muß, namentlich um der Macht willen, die ihm notwendig zugestanden werden muß, damit er sein Amt mit größerer Sicherheit ausüben kann, so kann richtig erwogen keine dem Gemeinwohl nützlichere Einrichtung getroffen werden, als wenn man diesem höchsten Rate einen anderen aus einigen Patriziern gebildeten unterordnet, deren Aufgabe nur darin besteht, darüber zu wachen, daß die Staatsgesetze, soweit sie die Ratsversammlungen und die Staatsbeamten betreffen, unverletzt bleiben. Daher müssen sie die Macht haben, jeden Staatsbeamten, der sich vergangen, d. h. der gegen die seinen Amtskreis betreffenden Gesetze verstoßen hat, vor ihr Gericht zu laden und nach den bestehenden Rechten zu verurteilen. Diese werden wir im folgenden Syndici nennen.

§ 21.

Diese sind auf Lebenszeit zu wählen. Denn würden sie nur auf Zeit gewählt, so daß sie später zu anderen Staatsämtern berufen werden könnten, dann würden wir ja in den eben in § 19 d. Kap. gezeigten Unsinn verfallen. Damit sie aber nicht bei sehr langer Amtsdauer sich zu sehr überheben, sollen nur solche zu diesem Amte gewählt werden, die das sechzigste Jahr oder darüber erreicht und schon das Amt eines Senators (wovon weiter unten) bekleidet haben.

§ 22.

Ihre Anzahl werden wir ferner leicht bestimmen können, wenn wir erwägen, daß diese Syndici sich zu den Patriziern verhalten, wie die Gesamtheit der Patrizier zum Volk, welches diese auch nicht regieren können, wenn ihre Zahl zu gering ist. Daher muß sich die Zahl der Syndici zu der Zahl der Patrizier verhalten, wie deren Zahl zur Volkszahl, d. h. (nach § 13 d. Kap.) wie 1 zu 50.

§ 23.

Damit ferner diese Behörde ungefährdet ihr Amt ausüben kann, ist ihr ein Teil der Kriegsmacht zur Verfügung zu stellen, dem sie beliebig Befehle erteilen kann.

§ 24.

Den Syndici wie auch den anderen Staatsbeamten sollen keine Gehälter ausgesetzt werden, sondern bloß solche Gefälle, daß sie nur mit großem Schaden für sich das Gemeinwesen schlecht verwalten können. Denn zweifellos ist es billig, den Beamten dieses Staates einen Lohn für ihre Tätigkeit auszusetzen; die Mehrheit in diesem Staate bildet ja doch die Volksmasse, über deren Sicherheit die Patrizier wachen, während sie selbst sich nur um ihre Privatangelegenheiten und nicht um das Gemeinwohl kümmert. Weil aber kein Mensch (nach Kap. 7 § 4) sich der Interessen eines anderen annimmt, wenn er damit nicht sein eigenes Interesse zu sichern glaubt, so müssen die Dinge notwendig so geordnet werden, daß die Beamten, denen die Sorge für das Gemeinwesen obliegt, dann am besten für ihre eigenen Interessen sorgen, wenn sie am sorgfältigsten über das allgemeine Beste wachen.

§ 25.

Den Syndici also, deren Aufgabe es wie gesagt ist, darüber zu wachen, daß die Staatsgesetze unverletzt gehalten werden, sind folgende Gefälle auszusetzen: jeder im Staate wohnende Familienvater hat jährlich eine Münze von unbedeutendem Werte, nämlich eine Viertelunze Silber, den Syndici zu entrichten, damit diese daraus die Einwohnerzahl abnehmen können und zugleich berechnen, welchen Procentsatz die Patrizier davon bilden. Sodann soll jeder neue Patrizier, sobald er gewählt ist, den Syndici eine große Summe zahlen, z. B. zwanzig oder fünfundzwanzig Pfund Silber. Außerdem ist das Strafgeld der zu einer einberufenen Versammlung nicht erschienenen Patrizier für die Syndici bestimmt. Zudem soll ein Teil von dem Vermögen schuldiger Beamter, die sich ihrem Gerichte stellen müssen und zu einer bestimmten Geldstrafe verurteilt werden, oder deren Vermögen eingezogen wird, ihnen zuerkannt werden — nicht allen zwar, sondern nur denen, die täglich Sitzung haben und deren Aufgabe es ist, den Rat der Syndici zu berufen (s. hierüber § 28 d. Kap.).

Damit aber der Rat der Syndici immer aus der nötigen Mitgliederzahl bestehe, so ist darüber vor allem andern im Höchsten Rat, wenn er zur gewohnten Zeit einberufen ist, eine Untersuchung anzustellen. Wenn die Syndici das versäumen, so liegt es dem Vorsitzenden des Senats (über den bald zu reden Gelegenheit sein wird) ob, den Höchsten Rat daran zu mahnen, von dem Vorsitzenden der Syndici Auskunft über sein Stillschweigen zu fordern und den Höchsten Rat nach seiner Meinung darüber zu fragen. Wenn dieser ebenfalls schweigt, so soll der Fall von dem Vorsitzenden des obersten Gerichtshofes oder, wenn auch dieser schweigt, von irgend einem anderen Patrizier aufgenommen werden, der sowohl von den Syndici, als vom Senats- und Gerichtspräsidenten Rechenschaft über ihr Schweigen fordern soll.

Damit schließlich auch jenes Gesetz, das die Jüngeren ausschließt, streng beobachtet werde, ist die Bestimmung zu treffen, daß alle, die ihr dreißigstes Lebensjahr erreicht haben und die nicht ausdrücklich durch das Recht von der Regierung ausgeschlossen sind, dafür sorgen müssen, daß ihr Name im Beisein der Syndici in eine Liste eingetragen werde und daß sie irgend ein Zeichen der erlangten Würde für einen bestimmten Preis von ihnen erhalten, etwa daß sie einen bestimmten nur ihnen erlaubten Ornat anlegen, der sie vor den andern unterscheidet und ihnen Respekt verschafft. Inzwischen soll eine Gesetzesbestimmung verbieten, daß bei den Wahlen ein Patrizier jemanden vorschlägt, wenn sein Name nicht in der allgemeinen Liste eingetragen ist, und zwar bei schwerer Strafe. Außerdem soll niemand einen Dienst oder ein Amt, zu dem er gewählt wird, ablehnen dürfen.

Endlich soll bestimmt werden, damit alle reinen Staatsgrundgesetze von ewiger Dauer seien: wenn einer im Höchsten Rate irgend ein Staatsgrundgesetz in Frage stellt, z. B. durch Verlängerung der Amtsgewalt eines Heerführers oder durch Verringerung der Patrizierzahl u. ähnl., so soll er als Majestätsverbrecher in den Anklagestand versetzt und zum Tode verurteilt und sein Vermögen soll eingezogen werden; außerdem soll ein öffentliches Denkmal dieser Strafe

zum ewigen Gedächtnis errichtet werden. Zur Festlegung der übrigen allgemeinen Staatsrechte genügt die Bestimmung, daß ein Gesetz nicht abgeschafft und ein neues nicht gegeben werden darf, ohne daß vorher der Rat der Syndici und dann drei Viertel oder vier Fünftel des Höchsten Rates sich darauf geeinigt haben.

§ 26.

Die Einberufung des Höchsten Rates und die Unterbreitung der zu entscheidenden Fragen ist Sache der Syndici, denen auch die erste Stelle im Rate, aber ohne Stimmrecht, einzuräumen ist. Ehe sie aber ihre Sitze einnehmen, sollen sie beim Wohl jenes Höchsten Rates und bei der öffentlichen Freiheit schwören, mit allem Eifer darnach zu trachten, daß die Gesetze des Vaterlands unverletzt gewahrt und daß für das Gemeinwohl gesorgt werde. Darauf sollen sie durch ihren Sekretär die Vorlagen der Reihe nach eröffnen lassen.

§ 27.

Damit aber bei den Verhandlungen und den Wahlen der Staatsbeamten alle Patrizier die gleiche Macht haben und eine schnelle Erledigung gewährleistet wird, empfiehlt sich die bei den Venezianern eingeführte Geschäftsordnung. Sie losen nämlich bei der Ernennung von Staatsbeamten einige vom Rate aus und diese schlagen der Reihe nach die zu wählenden Beamten vor. Jeder Patrizier gibt dann durch Stimmsteine seine Meinung kund, ob er die Wahl des vorgeschlagenen Beamten gut heißt oder verwirft, so daß es unbekannt bleibt, wer diese oder jene Stimme abgegeben hat. Der Erfolg ist, daß alle Patrizier bei den Abstimmungen die gleiche Autorität haben und daß ein rascher Geschäftsgang gewährleistet wird; dann aber hat jeder die volle Freiheit, und darauf kommt es bei solchen Versammlungen vor allem an, seine Meinung ohne Furcht vor Anfeindung zum Ausdruck zu bringen.

§ 28.

Auch bei den Versammlungen der Syndici und bei den übrigen ist dieselbe Geschäftsordnung einzuhalten, nämlich die Abstimmung durch Steine. Das Recht der Syndici aber, den Rat einzuberufen und ihm die Fragen zur Entscheidung zu unterbreiten, muß ihrem Vorsitzenden zustehen, der täglich mit zehn oder mehr Syndici Sitzung halten soll, um die Beschwerden des Volkes gegen die Beamten und die geheimen Anklagen zu vernehmen, die Ankläger nötigenfalls in Gewahrsam zu halten und den Rat auch vor der zu den Versammlungen festgesetzten Zeit einzuberufen, wenn nach der Meinung von einem unter ihnen Gefahr im Verzug ist. Dieser Vorsitzende und die, welche sich täglich mit ihm versammeln, sind vom Höchsten Rat und zwar aus der Zahl der Syndici zu wählen, nicht auf Lebenszeit, sondern nur auf sechs Monate, und sie dürfen erst nach drei oder vier Jahren wiedergewählt werden. Diesen sollen wie gesagt die eingezogenen Güter, die Strafgelder oder ein Teil davon zugewiesen werden. Was sonst noch die Syndici betrifft, werde ich an geeigneter Stelle sagen.

§ 29.

Eine zweite dem Höchsten Rat unterzuordnende Körperschaft wollen wir Senat nennen. Seine Aufgabe ist die Ausführung der Staatsgeschäfte, z. B. die Publikation der staatlichen Gesetze, die gesetzesgemäße Ordnung der städtischen Befestigungswerke, die Ausfertigung der militärischen Diplome, die Auflage und Verwendung der Steuern, die Bescheidung der auswärtigen Gesandten und der Entscheid darüber, wohin Gesandte zu schicken sind. Die Wahl der Gesandten dagegen ist Aufgabe des Höchsten Rates. Denn darauf ist vor allem zu sehen, daß ein Patrizier zu einem Staatsamt nur vom Höchsten Rate selbst berufen werden kann, damit die Patrizier nicht die Gunst des Senats zu erhaschen trachten. Sodann ist alles das vor den Höchsten Rat zu bringen, was irgendwie die bestehenden Verhältnisse ändert, wie Entscheidungen über Krieg und Frieden. Daher

bedürfen die Entscheidungen des Senats über Krieg und Frieden, um gültig zu sein, der Bestätigung durch die Autorität des Höchsten Rates. Aus diesem Grunde halte ich es für richtig, daß die Auflage neuer Steuern nicht zur Befugnis des Senats, sondern allein zu der des Höchsten Rates gehört.

§ 30.

Bei der Bestimmung der Zahl der Senatoren kommt folgendes in Betracht. Zunächst müssen alle Patrizier gleich große Aussicht haben, die Senatorenwürde zu erlangen. Sodann sollen gleichwohl dieselben Senatoren, deren Amtszeit abgelaufen ist, nach nicht zu langem Zwischenraume wiedergewählt werden können, damit auf diese Weise der Staat immer von kundigen und erfahrenen Männern geleitet wird. Schließlich sollen unter den Senatoren sich viele finden, die sich durch Weisheit und Tüchtigkeit auszeichnen.

Damit all diese Anforderungen erfüllt werden, kann nichts Besseres erdacht werden als die Gesetzesbestimmung, daß nur wer das fünfzigste Lebensjahr erreicht hat, in den Senatorenrang aufgenommen werden kann und daß vierhundert, also ungefähr ein Zwölftel der Patrizier, auf ein Jahr gewählt werden, die zwei Jahre nach seinem Ablauf das Amt wieder bekleiden können. Auf diese Weise wird immer ungefähr der zwölfte Teil der Patrizier mit nur kurzer Unterbrechung das Senatorenamt innehaben. Diese Zahl wird zusammen mit jener, die die Syndici ausmachen, nicht viel hinter der Zahl der Patrizier zurückbleiben, die das fünfzigste Lebensjahr erreicht haben. So werden alle Patrizier stets große Aussicht haben, die Würde von Senatoren oder Syndici zu erlangen, und gleichwohl werden dieselben Patrizier, mit nur kurzen Unterbrechungen wie gesagt, den Senatorenrang immer innehaben und im Senate wird es (nach dem § 2 d. Kap. Gesagten) nie an vorzüglichen, durch Klugheit und Geschick ausgezeichneten Männern fehlen.

Da dieses Gesetz nur gegen den Unwillen vieler Patrizier gebrochen werden kann, bedarf es zu seiner

Sicherung keiner anderen Garantie, als daß jeder Patrizier, der das bezeichnete Alter erreicht hat, den Syndici ein Zeugnis darüber vorweist, worauf diese seinen Namen in die Liste der für das Senatorenamt Vorgemerkten eintragen und im Höchsten Rate verlesen, damit er den Platz, der im Höchsten Rat seinesgleichen eingeräumt ist und dem der Senatoren zunächst liegen soll, mit den übrigen vom gleichen Range einnimmt.

§ 31.

Die Einkünfte der Senatoren müssen derart sein, daß sie mehr Vorteil vom Frieden als vom Kriege haben. Deshalb soll ihnen von den exportierten und importierten Waren ein oder zwei Procent bestimmt werden. Denn so werden sie zweifellos über den Frieden nach Kräften wachen und nie den Krieg in die Länge zu ziehen suchen. Von diesem Zoll dürfen selbst Senatoren, wenn sie Kaufleute sind, nicht befreit werden; denn es wird wohl niemand verkennen, daß eine solche Befreiung die größte Schädigung für den Handel im Gefolge hätte.

Dagegen ist ferner gesetzlich festzulegen, daß ein Senator, oder wer die Senatorenwürde bekleidet hat, kein militärisches Amt bekleiden darf und daß außerdem kein Feldherr oder Oberst, die nach § 9 d. Kap. das Heer nur in Kriegszeiten erhalten soll, aus der Reihe derer ernannt werden darf, deren Vater oder Großvater Senator ist oder die Senatorenwürde im Verlauf von zwei Jahren innehatte. Zweifellos werden die nicht dem Senate angehörigen Patrizier diese Rechte energisch verteidigen und so wird der Friede immer einträglicher für die Senatoren sein als der Krieg und sie werden nur, wenn das Staatsinteresse unbedingt dazu zwingt, zum Kriege raten.

Man kann aber den Einwand gegen uns erheben, daß auf diese Weise, wenn nämlich den Syndici und Senatoren so große Einkünfte zugewiesen werden, die aristokratische Regierung für die Untertanen nicht minder lastend sein wird wie irgend eine monarchische. Aber abgesehen davon, daß königliche Hofhaltungen größeren Aufwand erfordern, der doch der Sicherung

des Friedens nicht zugute kommt, und daß für den Frieden kein Preis zu hoch ist, kommt erstens hinzu, daß alles, was bei der monarchischen Regierung einem oder wenigen, bei dieser sehr vielen zuteil wird. Dann tragen die Könige und ihre Minister die Staatslasten nicht gemeinsam mit den Untertanen — das Gegenteil ist bei der aristokratischen Regierung der Fall, denn die Patrizier, die immer aus den Reicheren gewählt werden, steuern das meiste zur Staatsverwaltung bei. Schließlich kommen die Lasten der monarchischen Regierung weniger vom Aufwand des Königs her, als von seinen geheimen Ausgaben. Die Staatslasten, die die Bürger im Interesse des Friedens und der Freiheit tragen müssen, werden, auch wenn sie groß sind, ertragen und man läßt sie sich gefallen im Hinblick auf den Nutzen des Friedens. Welches Volk hat je so viele und so schwere Steuern zahlen müssen wie das holländische? Aber sie haben es nicht erschöpft, vielmehr ist es so wohlhabend geworden, daß alle es um seinen Reichtum beneiden. Würden also die Lasten einer Monarchie nur um des Friedens willen auferlegt, so würden sich die Bürger durch sie nicht bedrückt fühlen. Aber jene geheimen Ausgaben einer solchen Regierung sind schuld daran, daß die Untertanen unter der Last erliegen. Denn die Tüchtigkeit der Könige tritt mehr im Kriege als im Frieden hervor und diejenigen, die Alleinherrscher sein wollen, müssen sehr darauf sehen, daß ihre Untertanen arm sind. Von anderem will ich schweigen, was kürzlich ein sehr verständiger Niederländer V. H. ausgeführt hat, weil es mit meiner Aufgabe, bloß die beste Form jeder Regierung anzugeben, nicht im Zusammenhang steht.

§ 32.

Im Senat müssen einige vom Höchsten Rat gewählte Syndici Sitz haben, aber ohne Stimmrecht. Ihre Aufgabe ist es, zu wachen, daß die jenen Rat betreffenden Gesetze richtig beobachtet werden, und den Höchsten Rat einzuberufen, wenn vom Senat etwas vor ihn gebracht werden soll. Denn das Recht, den

Höchsten Rat einzuberufen und ihm Vorlagen zu unterbreiten, haben, wie erwähnt, die Syndici. Bevor aber über dergleichen abgestimmt wird, soll der Senatspräsident den Sachverhalt und die Ansicht des Senats über die Vorlage nebst ihrer Begründung darlegen. Hierauf ist die Abstimmung in der gewohnten Ordnung vorzunehmen.

§ 33.

Der gesamte Senat braucht sich nicht täglich, sondern wie alle großen Körperschaften nur zu bestimmten Zeiten zu versammeln. Weil aber in der Zwischenzeit die Regierungsgeschäfte besorgt werden müssen, muß ein Senatoren-Ausschuß gewählt werden, der während der Vertagung des Senats seine Stelle vertritt. Seine Aufgabe ist es, den Senat nötigenfalls einzuberufen, seine Entscheidungen über das Gemeinwesen auszuführen, die an den Senat und den Höchsten Rat gerichteten Zuschriften zu lesen und über die dem Senat zu unterbreitenden Vorlagen zu beraten. Damit aber dies alles und die Ordnung des ganzen Rates leichter begreiflich wird, will ich die ganze Sache genauer darstellen.

§ 34.

Die Senatoren sind wie gesagt auf ein Jahr zu wählen und in vier oder sechs Abteilungen zu teilen. Von diesen führt die erste in den ersten drei oder zwei Monaten im Senat den Vorsitz, nach deren Verlauf die zweite an ihre Stelle tritt, und so wird weiter in regelmäßigem Wechsel jede Abteilung gleich lang die erste Stelle im Senat haben in der Weise, daß die, die in den ersten paar Monaten die erste war, in den zweiten die letzte ist. Sodann sollen ebenso viel Präsidenten, als es Abteilungen gibt, und um sie nötigenfalls zu vertreten, Vicepräsidenten gewählt werden, d. h. aus jeder Abteilung zweie, ein Präsident und ein Vicepräsident. Der Präsident der ersten Abteilung soll in den ersten Monaten auch den Vorsitz im Senat führen, bezw. in seiner Abwesenheit der Vice-

präsident, und so fort auch die übrigen nach der angegebenen Ordnung.

Dann sind durch Los oder Abstimmung aus der ersten Abteilung einige zu wählen, die zusammen mit deren Präsidenten und Vicepräsidenten die Stelle des Senates nach seiner Vertagung vertreten und zwar so lange, wie ihrer Abteilung die erste Stelle im Senat zusteht. Darnach sind aus der zweiten Abteilung wieder ebenso viele durch Los oder Abstimmung zu wählen, die mit ihrem Präsidenten und Vicepräsidenten die erste in der Stellvertretung des Senats ablösen und so fort. Nicht nötig ist es, daß die Wahl dieser Männer, die, wie ich sagte, durch das Los oder Abstimmung auf drei oder zwei Monate zu wählen sind und die ich hinfort Konsuln nennen werde, durch den Höchsten Rat erfolge. Denn der § 29 d. Kap. angegebene Grund hat hier nicht statt, noch viel weniger der von § 17. Es genügt also, wenn die Wahl vom Senat und den Syndici, in deren Anwesenheit, vorgenommen wird.

§ 35.

Ihre Zahl aber kann ich nicht so genau bestimmen. Sicher ist aber das eine: ihre Zahl muß so groß sein, daß sie nicht leicht bestochen werden können. Freilich können sie allein nichts über das Gemeinwesen bestimmen, aber sie können den Senat hinhalten, oder, was das Schlimmste wäre, ihn zum besten haben, indem sie ihm Unwichtiges vorlegen und das Wichtige zurückhalten; ganz abgesehen davon, daß bei zu geringer Zahl die bloße Abwesenheit des einen oder anderen eine Verzögerung der Staatsgeschäfte mit sich brächte. Da aber diese Konsuln eben deshalb gewählt werden, weil sich große Körperschaften nicht täglich mit den Staatsgeschäften befassen können, so muß hier ein Mittelweg gesucht werden und die Garantie, die die Zahl nicht bietet, muß die Kürze der Amtszeit ersetzen. Wenn also bloß dreißig ohngefähr auf zwei oder drei Monate gewählt werden, so wird ihre Zahl genügend groß sein, um für einen so kurzen Zeitraum eine Bestechung unmöglich zu

machen. Aus diesem Grunde habe ich auch darauf hingewiesen, daß ihre Nachfolger keinesfalls vor der Zeit gewählt werden dürfen, zu der sie abtreten und jene ihnen folgen.

§ 36.

Ihre Aufgabe ist es auch, wie erwähnt, den Senat einzuberufen, sobald einige von ihnen, wenn es auch nur wenige sind, es für nötig erachten; ferner ihm die Beratungsgegenstände zu unterbreiten, den Senat zu vertagen und seine Beschlüsse in Staatsangelegenheiten auszuführen. In welcher Ordnung das zu geschehen hat, damit die Dinge nicht durch unnötige Discussionen in die Länge gezogen werden, will ich jetzt noch kurz angeben.

Die Konsuln sollen über die dem Senat zu unterbreitenden Materien und über das, was notwendig geschehen muß, sich beraten und nach erlangter Einstimmigkeit den Senat einberufen, ihm die Frage vorlegen und ihm ihre Ansicht vortragen; dann sollen sie, ohne auf die Äußerung der Ansicht eines anderen zu warten, die Abstimmung ordnungsgemäß vornehmen. Waren aber die Ansichten der Konsuln geteilt, so wird die Ansicht der Majorität über die vorliegende Frage zuerst vorgetragen werden. Findet sie nicht die Zustimmung der Majorität des Senates und der Konsuln, sind vielmehr die Unentschiedenen und Ablehnenden in der Mehrzahl, was ja die Stimmsteine wie erwähnt zeigen müssen, dann ist die Ansicht, die die nächst geringere Stimmenzahl der Konsuln auf sich vereinigte, vorzutragen und so fort die übrigen. Wird keine von der absoluten Majorität des Senats angenommen, dann ist der Senat bis zum folgenden Tag oder auf kurze Zeit zu vertagen, damit die Konsuln inzwischen zusehen, ob sich andere Mittel finden lassen, die mehr Beifall erhalten können. Vermögen sie es nicht oder werden die gefundenen Mittel von der Majorität des Senats abgelehnt, dann soll die Ansicht eines jeden Senators gehört werden. Tritt aber die Majorität des Senats keiner bei, dann soll über jede Ansicht wieder eine

Abstimmung vorgenommen werden und zwar sollen diesmal nicht nur die Stimmen der Zustimmenden wie bisher, sondern auch der Unentschiedenen und Ablehnenden gezählt werden. Stellt sich heraus, daß die Zahl der Zustimmenden größer ist als die der Unentschiedenen oder Ablehnenden, dann gilt die Ansicht als angenommen; als verworfen hingegen, wenn die Zahl der Ablehnenden die der Unentschiedenen oder Zustimmenden übersteigt. Ist aber bei allen Ansichten die Zahl der Unentschiedenen größer als die der Ablehnenden oder Zustimmenden, dann soll der Rat der Syndici mit dem Senat zu einer Sitzung zusammentreten und es soll eine gemeinsame Abstimmung vorgenommen werden, bei der bloß die zustimmenden oder ablehnenden Stimmen gezählt werden und die unentschiedenen unberücksichtigt bleiben. Dieselbe Ordnung gilt für die Dinge, die vom Senat an den Höchsten Rat zu bringen sind. Soviel über den Senat.

§ 37.

Was den Gerichtshof betrifft oder das Tribunal, so kann dieses nicht auf den gleichen Grundlagen beruhen wie das in einer Monarchie, wie ich es Kap. 6 §§ 26 ff. beschrieben habe. Denn, nach § 14 d. Kap., steht es mit den Grundlagen dieser Regierung in Widerspruch, daß auf Abstammung oder Familie Rücksicht genommen wird. Weil ferner bloß Patrizier zu Richtern gewählt werden, kann es leicht geschehen, daß sie sich durch die Furcht vor ihren patrizischen Nachfolgern bestimmen lassen, zwar nicht gegen einen derselben ein ungerechtes Urteil zu fällen, daß sie aber vielleicht auch nicht wagen, sie nach Gebühr zu bestrafen, während sie sich dem Volk gegenüber alles erlauben und sich die Begüterten täglich zur Beute aussuchen.

Ich weiß, daß viele deshalb den Beschluß der Genuesen loben, die ihre Richter nicht aus den Patriziern, sondern aus den Fremden wählen. Mir scheint das aber, wenn ich die Sache an sich betrachte, eine widersinnige Einrichtung, daß Fremde und nicht Patrizier zur Auslegung der Gesetze berufen werden.

Was sind denn Richter anders als Ausleger der Gesetze? Ich bin daher überzeugt, daß die Genuesen auch hierin mehr der Sinnesweise ihres Volkes als dem Charakter dieser Regierungsform Rechnung getragen haben. Wir nun, die wir die Sache an sich betrachten, müssen auf Mittel und Wege denken, die dieser Regierungsform am meisten angemessen sind.

§ 38.

Was die Zahl der Richter angeht, so erfordert der Charakter dieser Verfassung nichts Besonderes. Gerade wie in der Monarchie ist auch hier in erster Linie darauf zu sehen, daß ihre Zahl genügend groß ist, um eine Bestechung durch einen Privatmann auszuschließen. Denn ihre Pflicht ist nur, zu verhüten, daß ein Privatmann einem anderen Unrecht tut, also die Streitigkeiten zwischen Privaten, Patriziern wie Plebejern zu schlichten, und die sich ein Vergehen zu schulden kommen lassen, zu bestrafen, auch Patrizier, Syndici und Senatoren, wenn sie sich gegen das für alle geltende Recht vergangen haben. Streitigkeiten übrigens, die zwischen Städten, die zum Staat gehören, möglicherweise entstehen, müssen im Höchsten Rat ihren Austrag finden.

§ 39.

Hinsichtlich ihrer Amtsdauer ist der maßgebende Gesichtspunkt bei jeder Regierungsform der gleiche, auch daß jährlich ein Teil von ihnen ausscheidet, und schließlich, wenn sie auch nicht alle aus verschiedenen Familien sein müssen, daß doch nicht zwei Blutsverwandte zu gleicher Zeit die Richterbank einnehmen dürfen.

Das Gleiche ist auch bei den übrigen Körperschaften zu beobachten, ausgenommen den Höchsten Rat. Bei diesem genügt es, wenn bloß bei den Wahlen durch ein Gesetz dafür gesorgt ist, daß niemand einen Verwandten vorschlagen oder, wenn er von einem anderen vorgeschlagen ist, für ihn stimmen darf, ferner daß bei der Ernennung eines Staatsbeamten nicht zwei Verwandte das Los aus der Urne ziehen. Das genügt bei einer Körperschaft, die sich aus

einer so großen Zahl von Menschen zusammensetzt und der keine besonderen Einkünfte angewiesen werden. Der Staat könnte ja keinen Schaden davon haben, und darum wäre es widersinnig, durch ein Gesetz die Verwandten aller Patrizier vom Höchsten Rate auszuschließen (gemäß § 14 d. Kap.).

Daß es widersinnig wäre, ist keine Frage. Denn jenes Recht könnte nicht von den Patriziern eingeführt werden, ohne daß sie sich alle in diesem Punkte ihres Rechtes überhaupt begäben; daher wären die Wächter dieses Rechtes nicht die Patrizier selbst, sondern das Volk, was in direktem Widerspruch zu dem in §§ 5 und 6 d. Kap. Gesagten steht. Jenes Staatsgesetz hingegen, welches bestimmt, daß immer ein und dasselbe Verhältnis in der Zahl der Patrizier und des Volkes bestehe, bezweckt in erster Linie die Wahrung des Rechtes und der Macht der Patrizier, damit nämlich ihre Zahl immer groß genug ist, um das Volk zu beherrschen.

§ 40.

Im übrigen sind die Richter vom Höchsten Rat aus den Patriziern, d. h. (nach § 17 d. Kap.) aus den Gesetzgebern selbst zu wählen. Die Entscheidungen, die sie in Civil- wie in Strafsachen fällen, werden rechtskräftig sein, wenn sie ordnungsgemäß und unparteiisch gegeben worden sind. Die Syndici werden die gesetzliche Befugnis haben, hierüber zu erkennen, zu urteilen und zu verfügen.

§ 41.

Die Bezüge der Richter müssen dieselben sein, wie ich Kap. 6 § 29 angab. Sie sollen nämlich bei jeder Entscheidung in Civilsachen von der unterlegenen Partei einen bestimmten Procentsatz der Streitsumme erhalten. Bei Entscheidungen in Strafsachen soll ein Unterschied insofern bestehen, als die von ihnen eingezogenen Güter und die Strafgelder bei geringeren Vergehen ihnen allein angewiesen werden, jedoch mit der Bedingung, daß sie niemals jemanden durch die Folter zu einem Geständnis zwingen dürfen.

Dadurch ist genügend dafür gesorgt, daß sie den Leuten aus dem Volk gegenüber nicht ungerecht sind und daß sie nicht aus Furcht die Patrizier begünstigen. Denn einmal wirkt dieser Furcht schon die Habsucht entgegen, die sich dabei unter dem schönen Namen Gerechtigkeit birgt. Dazu kommt noch, daß sie in größerer Zahl sind und ihre Stimmen nicht öffentlich, sondern mittels Stimmsteinen abgeben. Wollte jemand wegen eines verlorenen Prozesses unwillig werden, so hat er ja keinen Anhalt, einem einzelnen die Schuld zu geben. Außerdem wird auch die Scheu vor den Syndici sie abhalten, daß sie eine ungerechte oder wenigstens widerspruchsvolle Entscheidung fällen oder daß einer von ihnen unehrlich handelt, abgesehen davon, daß sich bei einer so großen Zahl von Richtern immer der eine oder der andere findet, den die Ungerechten fürchten.

Für die Leute aus dem Volke wird es ein genügender Schutz sein, wenn sie das Recht haben, an die Syndici zu appellieren, die wie gesagt die gesetzliche Befugnis haben, in allem, was die Richter angeht, zu erkennen, zu urteilen und zu verfügen. Die Syndici werden sicher den Haß vieler Patrizier nicht vermeiden können, aber dafür werden sie beim Volke sehr beliebt sein und werden sich Mühe geben, seinen Beifall, soviel an ihnen liegt, zu gewinnen. Zu diesem Zwecke werden sie gegebenenfalls es sich nicht entgehen lassen, gesetzwidrige Urteile zu kassieren, jeden Richter zu überwachen und die ungerechten zu strafen. Denn nichts macht auf den Geist des Volkes einen tieferen Eindruck. Dagegen spricht auch nicht, daß solche Fälle sich doch nur selten ereignen können; im Gegenteil spricht dies dafür. Um den Staat wäre es ja schlecht bestellt, in dem täglich Bestrafungen von Verbrechern vorkämen (wie ich Kap 5 § 2 gezeigt habe); das aber muß sicherlich sehr selten sein, was von der öffentlichen Meinung am höchsten gepriesen wird.

§ 42.

Diejenigen, die als Regierungsvertreter in die Städte oder Provinzen geschickt werden, müssen der Klasse der Senatoren entnommen werden, weil es deren

Aufgabe ist, für die Befestigungswerke, die Finanzen, das Heerwesen u. s. w. zu sorgen. Weil aber diejenigen, die in einigermaßen entfernte Gegenden entsandt werden, den Senat nicht besuchen könnten, so sind bloß solche aus dem Senat selbst zu berufen, die für eine im Land gelegene Stadt bestimmt werden. Die nach entfernteren Orten geschickt werden sollen, sind aus denen zu entnehmen, die das senatsfähige Alter haben.

Ich glaube aber, daß der Friede des ganzen Staates nicht hinreichend sicher gestellt ist, wenn die umliegenden Nachbarstädte völlig vom Stimmrecht ausgeschlossen sind; sie müßten denn so ohnmächtig sein, daß man ihnen unverhohlene Mißachtung bieten dürfte, was doch undenkbar ist. Darum muß man den umliegenden Nachbarstädten das Bürgerrecht verleihen und aus jeder zwanzig, dreißig oder vierzig gewählte Bürger — die Zahl muß sich nach der Größe der Stadt richten — unter die Patrizier aufnehmen. Aus diesen müssen drei, vier oder fünf jährlich für den Senat gewählt werden und einer zum Syndicus auf Lebenszeit. Und diese nun, die dem Senat angehören, sollen zusammen mit dem Syndicus als Regierungsvertreter in die Stadt geschickt werden, aus der sie gewählt sind.

§ 43.

Übrigens sind die Richter, die in jeder Stadt eingesetzt werden müssen, aus den Patriziern dieser Stadt zu wählen. Ich halte es aber nicht für nötig, ausführlicher darauf einzugehen, weil es nicht zu den besonderen Grundlagen dieser Regierungsform gehört.

§ 44.

Die Sekretäre einer jeden Körperschaft und andere derartige Beamte sind, weil sie kein Stimmrecht haben, aus dem Volke zu wählen. Weil diese aber durch die ständige Geschäftsführung die größte Sachkenntnis besitzen, so kommt es häufig vor, daß man ihrer Einsicht mehr überläßt, als sich gebührt, und daß der Zustand des ganzen Staates in der Haupt-

sache von ihrer Leitung abhängt. Dies wurde den Holländern verhängnisvoll. Denn es kann ja nicht ohne den Unwillen vieler Edlen geschehen. Zweifellos wird ein Senat, der seine Klugheit nicht der Einsicht der Senatoren, sondern der Angestellten verdankt, sich hauptsächlich aus Unfähigen zusammensetzen, und ein solcher Staat wird in nicht viel besserer Lage sein als eine Monarchie, die von wenigen Ratgebern des Königs regiert wird (vgl. hierüber Kap. 6 §§ 5, 6 und 7). Indessen wird ein Staat, je nachdem er gut oder schlecht eingerichtet ist, mehr oder minder unter diesem Übel leiden. Denn die Freiheit eines Staates, die nicht fest genug begründet ist, läßt sich nie ohne Gefahr verteidigen. Die Patrizier, die sich dieser nicht aussetzen wollen, wählen ehrgeizige Beamte aus dem Volke, die sie dann, wenn ein Umsturz erfolgt, als Opfer hinschlachten lassen, um den Zorn derer zu sänftigen, die der Freiheit nachstellen. Wo aber die Freiheit genügend fest gegründet ist, da werden die Patrizier schon selbst den Ruhm, sie zu schützen, für sich in Anspruch nehmen und darnach trachten, daß man die kluge Staatsleitung bloß ihrer Einsicht zuschreibt.

Diese beiden Gesichtspunkte habe ich bei den Grundlagen dieser Regierungsform in erster Linie im Auge gehabt, daß nämlich das Volk sowohl von den Beratungen als auch von den Abstimmungen ausgeschlossen ist (vgl. §§ 3 und 4 d. Kap.), und daß demnach die höchste Staatsgewalt bei allen Patriziern liegt, die Autorität aber bei den Syndici und beim Senat und das Recht, den Senat einzuberufen und ihm Vorschläge über das Gemeinwohl zu machen, bei den Konsuln, die aus dem Senat selbst gewählt werden. Wird außerdem bestimmt, daß ein Sekretär des Senats oder einer anderen Körperschaft bloß auf vier oder höchstens fünf Jahre zu wählen und daß ihm ein zweiter Sekretär mit gleicher Amtsdauer zur Seite zu stellen ist, der inzwischen einen Teil seiner Arbeit leistet, oder wenn es im Senat nicht einen, sondern mehrere Sekretäre gibt, die sich in die Geschäfte teilen, dann wird es nie vorkommen, daß die Macht der Angestellten irgendwelche Bedeutung gewinnt.

§ 45.

Die Finanzbeamten sind ebenfalls aus dem Volke zu nehmen. Sie sind nicht nur dem Senat, sondern auch den Syndici Rechenschaft schuldig.

§ 46.

Die Fragen über die Religion habe ich ausführlich genug im theologisch-politischen Traktat behandelt. Einiges jedoch ist dort übergangen, weil dort nicht der geeignete Platz war, es zu behandeln. Die Patrizier müssen nämlich alle ein und derselben Religion angehören und zwar der einfachsten und allgemeinsten, wie ich sie in jenem Traktat dargestellt habe. Denn vor allem muß es verhütet werden, daß sich die Patrizier in Sekten teilen und die einen diese, die anderen jene begünstigen und daß sie in ihrem Aberglauben befangen den Untertanen die Freiheit zu nehmen suchen, zu sagen, was sie denken.

Zwar muß jedem die Freiheit gewährt werden, zu sagen, was er denkt; doch sind große Versammlungen untersagt. So muß es den Anhängern einer anderen Religion zwar gestattet sein, so viel Kirchen, als sie wollen, zu bauen, aber sie müssen klein, von einem bestimmten Umfang sein und an einigermaßen voneinander entfernten Orten. Dagegen sollen die Kirchen, die der Landesreligion geweiht sind, — und das ist von Bedeutung — groß und prächtig sein und beim Gottesdienst sollen bloß Patrizier und Senatoren fungieren dürfen. Es sollen also bloß Patrizier taufen, Ehen einsegnen, die Hände auflegen dürfen, überhaupt sollen sie als die Priester der Kirchen und als Wächter und Ausleger der Landesreligion gelten. Zum Predigen aber und zur Verwaltung des Kirchengutes sowie zur Besorgung der laufenden Geschäfte soll der Senat einige Männer aus dem Volke wählen, die als seine Stellvertreter fungieren und ihm daher Rechenschaft schuldig sind.

§ 47.

Das ist es nun, was die Grundlagen dieser Regierungsform betrifft. Ich will noch einiges wenige

hinzufügen, das zwar nicht so principiell, aber doch sehr bedeutungsvoll ist. Die Patrizier sollen in einer eigenen, sie unterscheidenden Gewandung oder Tracht einhergehen; sie sollen mit einem besonderen Titel gegrüßt werden; jedermann aus dem Volke soll vor ihnen zurücktreten. Hat ein Patrizier nachweislich durch unverschuldetes Unglück sein Vermögen verloren, so wird es ihm aus Staatsmitteln ersetzt. Hat er es aber offenbar durch Verschwendung, durch Luxus, im Spiel oder mit Dirnen vergeudet, oder hat er mehr Schulden, als er bezahlen kann, dann soll er seine Würde verlieren und unwürdig sein jeder Ehre und jeden Amtes. Denn wer sich selbst und seine Privatangelegenheiten nicht regieren kann, der kann noch viel weniger für die Staatsangelegenheiten sorgen.

§ 48.

Wer vom Gesetz zum Eide gezwungen wird, wird weit mehr einen Meineid scheuen, wenn er beim Wohl und der Freiheit des Vaterlandes und beim Höchsten Rate, als wenn er bei Gott schwören soll. Denn wer bei Gott schwört, setzt ein Privatgut ein, dessen Schätzung von ihm abhängt; wer aber beim Schwur die Freiheit und das Wohl des Vaterlandes einsetzt, der schwört bei dem gemeinsamen Gute der Gesamtheit, dessen Schätzung von ihm nicht abhängt. Schwört er falsch, so erklärt er sich selbst zum Feind des Vaterlandes.

§ 49.

Die auf Staatskosten gegründeten Universitäten werden weniger zur Ausbildung als zur Einschränkung der Geister errichtet. In einem freien Staate hingegen werden Künste und Wissenschaften am besten gedeihen, wenn jedem, der darum nachsucht, die Erlaubnis erteilt wird, öffentlich zu lehren und zwar auf eigene Kosten und mit Gefahr seines Rufes. Dies und ähnliches will ich aber für einen anderen Ort aufsparen. Denn hier ist meine Absicht nur, das zu behandeln, was bloß auf die aristokratische Regierungsform sich bezieht.

Neuntes Kapitel.

§ 1.

Bis hierher haben wir einen solchen Staat betrachtet, soweit er nach einer einzigen Stadt als der Hauptstadt des ganzen Staates genannt wird. Nun ist es Zeit, von dem Staat zu reden, dessen Regierung mehrere Städte innehaben und der nach meiner Meinung den Vorzug vor dem vorhergehenden verdient. Um aber die Verschiedenheit und die Vorzüge beider kennen zu lernen, müssen wir erst die Grundlagen des ersteren einzeln durchgehen und was für den anderen nicht paßt beiseite lassen und anderes, worauf er sich stützen muß, dafür einsetzen.

§ 2.

Die Städte, die das Bürgerrecht genießen, müssen so gebaut und befestigt sein, daß zwar keine ohne die übrigen existieren kann, daß aber auch keine von den übrigen abfallen kann ohne großen Schaden für den ganzen Staat. Auf diese Weise werden sie nämlich immer vereinigt bleiben. Diejenigen Städte aber, die weder in der Lage sind, sich zu erhalten noch den übrigen Furcht einzuflößen, sind nicht unter ihrem eigenen, sondern vollkommen unter dem Rechte der übrigen.

§ 3.

Alles, was ich in §§ 9 und 10 des vor. Kap. gezeigt habe, leitet sich her aus der allgemeinen Natur der aristokratischen Regierungsform, so das Verhältnis der Zahl der Patrizier zur Volkszahl, ihr Alter und die sonstigen Bedingungen ihrer Wählbar-

keit. Darin kann also kein Unterschied entstehen, ob nun eine Stadt oder mehrere die Regierung innehaben.

Anders liegt die Sache beim Höchsten Rat. Denn würde eine Stadt im Reiche zum Versammlungsort dieses Rates bestimmt, so wäre sie faktisch die Hauptstadt. Daher müßte entweder ein Wechsel stattfinden oder dem Rate müßte ein Ort angewiesen werden, der das Bürgerrecht nicht besitzt und allen in gleichem Maße gehört. Doch ist das eine wie das andere freilich leicht gesagt, aber schwer getan, nämlich daß sich so viel tausend Menschen häufig außerhalb der Städte begeben oder daß sie bald hier, bald dort zusammenkommen sollen.

§ 4.

Um aber, was hierin geschehen muß und wie die Körperschaften bei dieser Regierungsform einzurichten sind, aus ihrer Natur und Beschaffenheit richtig herleiten zu können, ist folgendes in Erwägung zu ziehen. Jede Stadt hat so viel mehr Recht als ein Privatmann, als sie ihm an Macht überlegen ist (nach Kap. 2 § 4). Folglich hat jede Stadt in diesem Staate (s. § 2 d. Kap.) so viel Recht innerhalb ihrer Mauern oder innerhalb der Grenzen ihres Gerichtsbanns, als sie Macht ausübt. Ferner sind alle Städte nicht als Bundesgenossen, sondern als Bestandteile eines Staates untereinander verbunden und vereinigt, so jedoch, daß jede Stadt um so viel mehr Recht im Staate hat als die übrigen, als sie die übrigen an Macht überragt. Es wäre ja eine unsinnige Forderung, Gleichheit unter Ungleichen zu verlangen. Die Bürger werden freilich mit Recht als gleich geschätzt, weil die Macht des einzelnen gegenüber der Macht des ganzen Staates nicht in Betracht kommt. Die Macht einer Stadt aber bildet einen großen Teil der Macht des ganzen Staates, und zwar einen um so größeren, je größer die Stadt ist. Darum können die Städte nicht alle für gleich gelten; vielmehr muß wie ihre Macht, so auch ihr Recht nach ihrer Größe geschätzt werden. Die Bande aber, die

sie so aneinanderschließen müssen, daß sie einen Staat bilden, sind in erster Linie (nach Kap. 4 § 1) der Senat und der Gerichtshof. Wie sie aber alle durch diese Bande so zu vereinigen sind, daß dabei doch jede Stadt nach Möglichkeit ihr eigenes Recht bewahrt, das will ich hier in der Kürze zeigen.

§ 5.

Ich denke mir nämlich, daß die Patrizier einer jeden Stadt, deren je nach ihrer Größe (nach § 3 d. Kap.) mehr oder weniger sein müssen, das höchste Recht über ihre Stadt haben und daß sie im obersten Rat derselben die höchste Gewalt haben, Befestigungswerke anzulegen, die Mauern zu erweitern, Steuern aufzuerlegen, Gesetze zu geben und abzuschaffen, überhaupt alles zu tun, was sie für die Erhaltung und das Wachstum der Stadt für notwendig erachten.

Zur Führung der allgemeinen Staatsgeschäfte ist aber ein Senat zu wählen, und zwar genau unter den im vorigen Kapitel angegebenen Bedingungen. Dieser Senat wird sich also von jenem anderen nur darin unterscheiden, daß jener noch die Befugnis hat, Streitigkeiten zu schlichten, die möglicherweise zwischen den Städten sich erheben. Denn dies kann in einem Staate ohne Hauptstadt nicht wie in jenem durch den Höchsten Rat geschehen (s. § 38 d. vor. Kap.).

§ 6.

Übrigens soll in diesem Staate der Höchste Rat nur einberufen werden, wenn eine Reform des Staates nötig ist, oder in einer schwierigen Angelegenheit, deren Durchführung sich die Senatoren nicht gewachsen glauben. Es wird also sehr selten vorkommen, daß alle Patrizier zum Rate einberufen werden. Denn es ist wie gesagt die Hauptaufgabe des Höchsten Rates (§ 17 d. vor. Kap.), Gesetze zu geben und abzuschaffen und sodann die Staatsbeamten zu wählen. Aber die Gesetze oder allgemeinen Rechte des Gesamtstaates dürfen, einmal festgesetzt, nicht abgeändert werden.

Wenn aber dennoch Zeit und Umstände die Einführung einer neuen Gesetzesbestimmung oder die Abänderung einer bereits bestehenden fordern, so kann zuvor eine Beratung darüber im Senat stattfinden. Ist der Senat darüber einig geworden, dann soll er Gesandte an die Städte schicken, um den Patriziern einer jeden die Ansicht des Senats vorzulegen. Schließt sich die Majorität der Städte dieser Ansicht an, so ist sie angenommen, andernfalls verworfen. Dasselbe Verfahren kann man bei der Wahl der Heerführer und der auswärtigen Gesandten, ebenso bei der Entscheidung über Kriegserklärung und der Annahme von Friedensbedingungen anwenden.

Bei der Wahl der übrigen Staatsbeamten hingegen muß, weil jede Stadt möglichst ihr eigenes Recht bewahren und im Staate um so mehr Recht haben muß, als sie den übrigen an Macht überlegen ist, folgende Ordnung beobachtet werden. Die Senatoren sind von den Patriziern jeder Stadt zu wählen, indem die Patrizier jeder Stadt in ihrer Versammlung eine bestimmte Zahl Senatoren aus ihren Kollegen und Mitbürgern wählen, die zu der Zahl der Patrizier sich (s. § 30 d. vor. Kap.) wie 1 zu 12 verhält. Diese werden sie dann der ersten, zweiten, dritten u. s. w. Abteilung zuweisen. Ebenso wählen die Patrizier der übrigen Städte je nach ihrer Zahl mehr oder weniger Senatoren und teilen sie in so viel Abteilungen ein, wie der Senat nach meiner Angabe (s. § 34 d. vor. Kap.) haben soll. Auf diese Weise werden in jeder Senatsabteilung die einzelnen Städte je nach ihrer Größe durch mehr oder weniger Senatoren vertreten sein. Die Präsidenten und Vicepräsidenten der Abteilungen aber, deren Zahl geringer ist als die Zahl der Städte, werden vom Senat aus den erwählten Konsuln durch das Los bestimmt.

Bei der Wahl der höchsten Richter im Staate ist dasselbe Verfahren beizubehalten: die Patrizier jeder Stadt wählen aus ihren Kollegen ihrer Zahl entsprechend mehr oder weniger Richter.

Auf diese Weise wird jede Stadt bei der Wahl der Beamten nach Möglichkeit ihr eigenes Recht bewahren und jede um so mehr Recht im Senat wie

im Gerichtshof haben, je mächtiger sie ist, vorausgesetzt, daß die Geschäftsordnung des Senats und des Gerichtshofs bei den Beschlüssen über Staatsangelegenheiten und bei der Entscheidung von Streitfragen ganz so ist, wie ich sie §§ 33 und 34 d. vor. Kap. dargestellt habe.

§ 7.

Die Hauptleute und Obersten müssen ebenfalls aus den Patriziern gewählt werden. Denn da es billig ist, daß jede Stadt im Verhältnis zu ihrer Größe eine bestimmte Zahl Soldaten zur gemeinsamen Sicherung des Gesamtstaates stellen muß, ist es auch billig, daß sie entsprechend der Zahl der Regimenter, die sie unterhalten muß, auch so viel Obersten, Hauptleute und Fähnriche aus ihren Patriziern wählen darf, als die Leitung des Truppenteils, den sie dem Staate stellt, erfordert.

§ 8.

Steuern darf der Senat den Untertanen nicht auferlegen. Zur Bestreitung der Kosten, die der Staatshaushalt nach Senatsbeschluß erfordert, sollen nicht die Untertanen, sondern die Städte vom Senat herangezogen werden. Jede Stadt soll im Verhältnis zu ihrer Größe einen größeren oder geringeren Teil der Kosten tragen. Diesen mögen dann die Patrizier der Stadt von ihren Einwohnern auf beliebigem Wege erheben, entweder indem sie sie zur Einschätzung heranziehen, oder, was weitaus angemessener ist, durch indirekte Abgaben.

§ 9.

Wenn auch nicht alle Städte dieses Staates Seestädte sind und die Senatoren nicht bloß aus den Seestädten berufen werden, so kann man ihnen doch dieselben Einkünfte anweisen, von denen ich § 31 d. vor. Kap. sprach. Zu diesem Zwecke kann man je nach der Staatsverfassung Mittel ausfindig machen, um die Städte noch enger aneinander zu fesseln.

Im übrigen findet alles, was ich im vor. Kap. vom Senat, vom Gerichtshof, überhaupt von der ganzen

Staatsverwaltung gesagt habe, auch bei dieser Regierungsform seine Anwendung. Wir sehen also, daß in einem Staate, dessen Regierung mehrere Städte innehaben, der Höchste Rat nicht zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte einberufen zu werden braucht. Dem Senat und dem Gerichtshof dagegen ist ein Dorf oder eine Stadt ohne Stimmrecht anzuweisen. Nun wende ich mich zu dem zurück, was die einzelnen Städte betrifft.

§ 10.

Das Verfahren des obersten Rates einer Stadt bei der Wahl der städtischen und staatlichen Beamten und bei Verhandlungen muß dasselbe sein, wie ich es §§ 27 und 36 d. vor. Kap. angegeben habe, denn hier wie dort sind die Verhältnisse die gleichen.

Die Körperschaft der Syndici muß diesem städtischen Rat untergeordnet sein, denn sie verhält sich zu ihm, wie die Syndici im vorigen Kapitel zum Rat des Gesamtstaates. Ihre Aufgabe soll innerhalb der Grenzen des Gerichtsbannes der Stadt die gleiche sein und sie sollen dieselben Einkünfte beziehen. Sollte eine Stadt und damit auch die Zahl der Patrizier so klein sein, daß sie nur einen oder zwei Syndici wählen kann, welche zweie doch keine Körperschaft bilden können, so müssen den Syndici für ihre Entscheidungen, je nachdem der Fall liegt, vom obersten städtischen Rat Richter beigegeben werden oder die Streitfrage ist dem obersten Rat der Syndici vorzulegen. Denn aus jeder Stadt sind einige von den Syndici zu dem Ort zu entsenden, wo der Senat seinen Sitz hat, die darüber zu wachen haben, daß die Rechte des Gesamtstaates unverletzt bleiben, und die Sitz im Senat ohne Stimmrecht haben sollen.

§ 11.

Die städtischen Konsuln werden ebenfalls von den Patriziern ihrer Stadt gewählt, um gleichsam deren Senat zu bilden. Ihre Anzahl kann ich nicht bestimmt angeben, aber ich halte es auch nicht für

nötig, weil ja doch die wichtigeren Geschäfte der Stadt von ihrem obersten Rat und, soweit sie den Gesamtstaat angehen, vom großen Senat erledigt werden. Ist übrigens ihre Zahl klein, so wird es nötig sein, daß sie bei ihren Versammlungen offen abstimmen und nicht mittels Stimmsteinen, wie in den großen Körperschaften. Denn in kleinen Körperschaften kann bei geheimer Abstimmung jemand, der ein wenig schlauer ist, leicht herausbekommen, wer jede Stimme abgegeben hat, und die weniger Achtsamen auf vielerlei Art zum Narren halten.

§ 12.

In jeder Stadt müssen ferner die Richter vom obersten Rate eingesetzt werden. Von ihrer Entscheidung kann jedoch an den obersten Staatsgerichtshof appelliert werden, außer wenn der Angeklagte offen überführt oder der Schuldner geständig ist. Doch bedarf dies keiner weiteren Auseinandersetzung.

§ 13.

Es bleibt uns nun noch übrig, von den Städten zu reden, die nicht ihr eigenes Recht haben. Diese müssen, wenn sie in einer Provinz des Staates oder in einer zu ihm gehörigen Gegend gelegen sind und wenn ihre Einwohner gleiche Nationalität und gleiche Sprache haben, ebenso wie die Dörfer als Teile der benachbarten Städte angesehen werden, und jede muß unter der Regierung dieser oder jener selbständigen Stadt stehen. Der Grund dafür liegt darin, daß die Patrizier nicht vom Höchsten Rate des Staates, sondern vom obersten Rate jeder Stadt gewählt werden und daß ihre Zahl in einer Stadt sich richtet nach der Bevölkerungszahl derselben in den Grenzen ihres Gerichtsbannes (nach § 5 d. Kap.). Daher muß die Bevölkerung einer unselbständigen Stadt in den Steuerverband einer anderen selbständigen einbezogen werden und ihrer Verwaltung unterstellt sein. Die durch Kriegsrecht eroberten Städte und solche, die sich dem Staate angeschlossen haben, müssen als Bundes-

genossen des Staates betrachtet und durch Wohltaten gewonnen und verpflichtet werden, oder es müssen Kolonien mit Bürgerrecht dorthin geschickt, das Volk aber anderswohin verpflanzt oder ganz vertilgt werden.

§ 14.

Das wäre es also, was die Grundlagen eines solchen Staates betrifft. Daß aber seine Verfassung besser ist als die eines Staates, der nach einer Stadt allein benannt ist, schließe ich daraus, daß die Patrizier einer jeden Stadt, wie nun die menschlichen Begierden sind, danach streben werden, ihr Recht in der Stadt wie im Senate zu behaupten und womöglich zu erweitern. Darum werden sie sich bemühen, das Volk möglichst auf ihre Seite zu bringen und werden folglich ihre Regierung mehr mit Wohltaten als mit Schrecken zu führen und ihre Anzahl zu vermehren suchen. Denn je größer ihre Zahl ist, desto mehr Senatoren werden sie (nach § 6 d. Kap.) aus ihrer Mitte wählen und desto größer wird also (nach demselben §) ihr Recht innerhalb der Regierung sein.

Dem steht nicht entgegen, daß die einzelnen Städte, indem jede nur für sich sorgt und auf die übrigen neidisch ist, häufig in Zwist miteinander geraten und die Zeit mit Streitigkeiten vergeuden. Denn mag auch, „während die Römer beratschlagen, Sagunt zu Grunde gehen“ — wenn wenige bloß nach ihrer Leidenschaft alles entscheiden, geht die Freiheit zu Grunde und das Gemeinwohl. Der menschliche Verstand ist zu stumpf, um alles auf einmal durchdringen zu können; durch Fragen, Hören und Besprechen wird er aber geschärft, und indem er alle Mittel versucht, findet er endlich, was er will, was dann alle gutheißen und an das doch vorher niemand gedacht hätte. Wir haben viele Beispiele dafür in Holland.

Wollte jemand dem entgegenhalten, daß der holländische Staat nicht lange ohne einen Grafen oder einen Statthalter an Stelle des Grafen bestanden hat, so diene ihm dies zur Antwort. Die Holländer haben es für die Erhaltung ihrer Freiheit für genügend er-

achtet, sich des Grafen zu entledigen und dem Staatskörper den Kopf abzuschneiden, ohne weiter an seine Neugestaltung zu denken. Sie ließen vielmehr alle Glieder, wie sie vorher bestanden, und so blieb die Grafschaft Holland ohne Grafen wie ein Körper ohne Haupt und die Regierung selbst ohne Namen. Darum war es nicht zu verwundern, daß die Mehrzahl der Untertanen gar nicht wußte, in wessen Händen denn die höchste Regierungsgewalt gelegen sei. Und selbst wenn das nicht der Fall gewesen wäre, so waren doch die Inhaber der Regierungsgewalt viel zu gering an Zahl, um das Volk regieren und mächtige Gegner niederhalten zu können. So kam es, daß diese ihnen ungestraft entgegenarbeiten und sie schließlich stürzen konnten. Der plötzliche Untergang der Republik kam nicht davon, daß man die Zeit mit unnützen Beratungen verschwendet hatte, sondern daß die Staatsverfassung zerrüttet und die Zahl der Regierenden zu klein war.

§ 15.

Ein weiterer Vorzug dieser aus mehreren Städten gebildeten aristokratischen Regierung gegenüber der anderen besteht darin, daß bei ihr nicht wie bei jener Vorsichtsmaßregeln nötig sind, damit nicht der ganze Höchste Rat durch einen Handstreich aufgehoben wird, da ja (nach § 9 d. Kap.) Zeit und Ort für seine Einberufung nicht festgesetzt sind. Überdies sind in diesem Staate mächtige Bürger weniger zu fürchten. Denn wo mehrere Städte im Genuß der Freiheit sind, genügt es für einen, der sich den Weg zur Herrschaft bahnen will, nicht, von einer Stadt Besitz zu ergreifen, um die Herrschaft auch über die anderen zu gewinnen. Schließlich haben in diesem Staat mehr an der Freiheit teil. Denn wo nur eine einzige Stadt herrscht, dort wird für das Wohl der übrigen nur so weit gesorgt, als es der herrschenden Stadt gerade paßt.

Zehntes Kapitel.

§ 1.

Nachdem wir die Grundlagen der beiden aristokratischen Regierungsformen dargelegt und erklärt haben, bleibt uns noch übrig zu untersuchen, ob sie durch eigene Schuld sich auflösen oder in eine andere Form verwandeln können.

Die Hauptursache, weshalb solche Staaten sich auflösen, ist eben jene, die der scharfsinnige Florentiner in seinen Discorsi über Titus Livius, 3. Buch, 1. Kap., angibt: „in einem Staate sammelt sich gerade wie in einem menschlichen Körper täglich etwas an, was von Zeit zu Zeit eine Kur erfordert.“ Daher muß bisweilen, sagt er, ein Ereignis eintreten, das den Staat wieder zu dem Grundprincip zurückführt, worauf er im Anfang begründet wurde. Tritt dieses nicht zur rechten Zeit ein, so werden die Übel bis zu einer solchen Höhe anwachsen, daß sie nur mit dem Staate selbst beseitigt werden können. Ein solches Ereignis, fährt er fort, kann zufällig eintreten, oder es wird absichtlich herbeigeführt und zwar durch die Klugheit der Gesetze oder eines Mannes von hervorragender Tüchtigkeit. Zweifellos ist dies von größter Wichtigkeit, und wo gegen jenen Übelstand keine Vorsorge getroffen ist, kann ein Staat nicht durch eigene Tüchtigkeit, sondern bloß durch günstige Umstände Bestand haben. Wird aber jenes Übel durch ein geeignetes Gegenmittel bekämpft, dann kann der Staat nicht durch sein Gebrechen, sondern nur durch unabwendbares Geschick fallen, wie ich bald klarer zeigen werde.

Das erste Gegenmittel gegen dieses Übel bestand darin, alle fünf Jahre einen obersten Dictator auf

einen oder zwei Monate zu wählen mit dem Rechte, über die Handlungen der Senatoren und sämtlicher Staatsbeamten zu erkennen, zu urteilen und zu verfügen und damit den Staat auf sein Grundprincip zurückzuführen. Wer aber Schäden im Staat beseitigen will, der muß Gegenmittel anwenden, die mit der Natur des Staates im Einklang stehen und aus seinen Grundlagen hergeleitet werden können, sonst fällt er in die Scylla, indem er die Charybdis vermeiden will.

Es ist allerdings wahr, daß alle, Regierende wie Regierte, durch die Furcht vor Strafe oder Schaden abgehalten werden müssen, ungestraft oder gar zu ihrem Vorteil die Gesetze zu übertreten; aber auch das ist gewiß: ständen die Guten gerade so unter dieser Furcht wie die Bösen, dann wäre notwendig der Staat in der größten Gefahr. Da ja die dictatorische Gewalt unumschränkt ist, so muß sie allen furchtbar sein, besonders wenn, wie verlangt wird, der Dictator zu einer festgesetzten Zeit gewählt würde; denn dann strebt jeder Ehrgeizige mit aller Macht nach dieser Ehre. Und sicherlich gilt in Friedenszeiten Reichtum mehr als Tüchtigkeit, so daß gerade die Anmaßendsten am leichtesten zu Ehren kommen.

Vielleicht war das der Grund, daß die Römer nicht zu bestimmter Zeit, sondern immer erst, wenn die Not sie zufällig dazu zwang, einen Dictator aufzustellen pflegten. Gleichwohl war der Ruf nach einem Dictator, um mit Cicero zu reden, den guten Bürgern ein Ärgernis. Und in der Tat, diese dictatorische Gewalt, die ja eine unumschränkte Königsgewalt ist, kann nur mit großer Gefahr für die Republik den Staat bisweilen in eine Monarchie umwandeln, wenn es auch für noch so kurze Zeit geschieht. Ferner, wenn für die Wahl eines Dictators keine bestimmte Zeit festgesetzt wäre, so wäre auch keine Regel gegeben für die Zeit, die zwischen zwei Dictaturen liegen soll und auf deren Einhaltung ich viel Wert gelegt habe; damit wäre die ganze Einrichtung so schwankend, daß sie leicht gänzlich vernachlässigt würde. Wenn also diese dictatorische Gewalt keine dauernde und feste Institution ist und unter Wahrung der Staatsform einem einzelnen nicht übertragen werden kann,

dann wird sie selbst und mit ihr das Wohl und die Erhaltung der Republik sehr unsicher sein.

§ 2.

Kann dagegen unter Wahrung der Staatsform das Schwert des Dictators zu allen Zeiten und nur den Bösen ein Schrecken sein, dann können zweifellos (nach Kap. 6 § 3) die Schäden nie so überhand nehmen, daß ihre Beseitigung oder Besserung unmöglich würde. Um alle diese Bedingungen zu erfüllen, muß wie gesagt dem Höchsten Rat ein Rat der Syndici unterstellt werden, damit das Schwert des Dictators zu allen Zeiten nicht in den Händen einer natürlichen, sondern einer juristischen Person liege, die zu viel Mitglieder hat, als daß sie die Herrschaft unter sich teilen (nach Kap. 8 §§ 1 und 2) oder daß sie sich zu einem verbrecherischen Anschlag verständigen könnten. Dazu kommt noch, daß sie von der Übernahme der übrigen Staatsämter ausgeschlossen sind, daß sie der Miliz keinen Sold zahlen und daß sie schließlich in einem Alter stehen, in dem man die sichere Gegenwart der gefahrvollen Neuerung vorzieht. Darum droht dem Staat von ihnen keine Gefahr und sie können infolgedessen auch nicht den Guten, sondern nur den Bösen ein Schrecken sein, und das werden sie auch tatsächlich sein. Denn wie sie zu schwach sind, selbst Verbrechen zu begehen, um so mächtiger sind sie zur Bändigung der Bosheit. Denn abgesehen davon, daß sie „den Anfängen entgegentreten" können, weil ihre Körperschaft ja ständig ist, sind sie zudem zahlreich genug, daß sie, ohne den Haß fürchten zu müssen, es wagen dürfen, einen Mächtigen anzuklagen und zu verurteilen; zumal da sie mittels Stimmsteinen abstimmen und ihr Urteil im Namen der ganzen Körperschaft verkündet wird.

§ 3.

In Rom war das Amt der Volkstribunen zwar auch ein dauerndes, aber sie waren der Aufgabe nicht gewachsen, die Macht eines Scipio niederzuhalten. Zudem mußten sie noch, was sie für heilsam hielten,

dem Senat selbst vorlegen und dieser hielt sie oft zum besten, indem er es dahin zu bringen wußte, daß das Volk demjenigen am meisten seine Gunst zuwandte, den die Senatoren am wenigsten zu fürchten hatten. Dazu kommt noch, daß die Autorität der Tribunen den Patriziern gegenüber sich auf die Gunst des Volkes stützte und daß sie jedesmal, wenn sie das Volk zusammenriefen, eher einen Aufruhr zu stiften als eine Ratsversammlung zu berufen schienen. Diese Mißstände haben natürlich bei der in den beiden vorigen Kapiteln dargestellten Regierungsform nicht statt.

§ 4.

Die Autorität der Syndici kann aber bloß eine Bürgschaft dafür bieten, daß die Regierungsform erhalten bleibt; sie kann verhüten, daß die Gesetze gebrochen werden und daß jemand zu seinem Vorteil sich gegen sie vergeht. Das kann sie aber nicht verhüten, daß sich Laster einschleichen, die das Gesetz nicht verbieten kann, wie diejenigen, zu denen der Müßiggang die Menschen verleitet und die nicht selten das Verderben des Staates zur Folge haben. Denn die Menschen werden, so wie sie einmal im Frieden von der Furcht befreit sind, allmählich aus Wilden und Barbaren zu civilisierten und humanen Wesen, daraus aber verweichlicht und schlaff und suchen sich nicht mehr durch Tüchtigkeit zu überbieten, sondern durch Prunk und Luxus. So beginnen sie, auf die heimischen Sitten herabzusehen und fremde sich anzueignen, das heißt sich Fremden zu eigen zu geben.

§ 5.

Man hat oft versucht, diesem Übel durch Gesetze gegen den Luxus zu steuern, aber vergebens. Denn alle Gesetze, die ohne Schaden für einen anderen verletzt werden können, werden nicht ernst genommen; sie legen den Begierden und Lüsten der Menschen keinen Zügel an, sondern reizen sie im Gegenteil noch, denn „nach dem Verbotenen trachten wir nur und begehren Versagtes“. Müßigen Menschen fehlt es nie an Einfällen, die Gesetze zu umgehen, welche Dinge

betreffen, die man nicht absolut verbieten kann, als da sind Gelage, Spiel, Schmuck und dergleichen, bei denen nur das Übermaß verwerflich ist, das sich aber nach den Vermögensverhältnissen eines jeden bemißt und deshalb nicht durch ein allgemeines Gesetz zu bestimmen ist.

§ 6.

Ich schließe daher, daß jene hier besprochenen allgemeinen Laster des Friedens niemals direkt, sondern nur indirekt zu verhüten sind, indem nämlich der Staat auf solche Grundlagen gestellt wird, daß danach die meisten zwar nicht weise zu leben suchen — denn das ist unmöglich —, aber daß sie sich von solchen Affekten leiten lassen, aus welchen dem Gemeinwesen ein größerer Nutzen erwächst. So ist dahin zu streben, daß die Reichen zwar nicht geizig, aber erwerbsgierig seien. Denn ohne Zweifel, wenn dieser Affekt der Erwerbsgier, allgemein und beständig wie er ist, sich noch mit dem Ehrgeiz verbindet, dann werden die meisten alle Kraft daran wenden, ihr Vermögen auf anständige Weise zu vergrößern, um dadurch zu Ehren zu kommen und der größten Schande zu entgehen.

§ 7.

Betrachten wir daraufhin die Grundlagen der beiden in den zwei vorigen Kapiteln dargelegten aristokratischen Staatsformen, so werden wir sehen, wie dies eben aus ihnen folgt. Denn die Zahl der Regierenden ist in beiden so groß, daß dem größten Teil der Reichen der Weg zur Regierung und zu den staatlichen Würden offen steht. Wird überdies noch, wie ich Kap. 8 § 47 gesagt habe, die Bestimmung getroffen, daß die Patrizier, die mehr Schulden haben, als sie zahlen können, aus der Klasse der Patrizier ausgestoßen werden und daß diejenigen, die durch Unglück ihr Vermögen verloren haben, Ersatz erhalten, dann werden zweifellos alle nach Kräften bestrebt sein, ihr Vermögen zu bewahren. Sie werden überdies nie nach fremder Sitte Lust bekommen und

auf die heimische herabsehen, wenn ein Gesetz bestimmt, daß die Patrizier und die Bewerber um Ämter durch besondere Tracht kenntlich sein müssen (vgl. hierüber Kap. 8 §§ 25 und 47). So kann man auch außerdem in jedem Staate noch andere Mittel aussinnen, die mit der Natur des Landes und dem Volkscharakter in Übereinstimmung sind; dabei muß vor allem darauf gesehen werden, daß die Untertanen mehr aus freiem Willen als unter dem Zwang der Gesetze ihre Pflicht erfüllen.

§ 8.

Denn ein Staat, der nur daran denkt, die Menschen durch Furcht zu leiten, wird eher frei von Fehlern sein, als daß er wirkliche Vorzüge hat. Die Menschen müssen so geleitet werden, daß es ihnen scheint, sie würden gar nicht geleitet, sondern lebten nach eigenem Sinne und eigener freier Entschließung; bloß die Liebe zur Freiheit, der Wunsch, ihr Vermögen zu vermehren, und die Hoffnung auf die staatlichen Ehrenstellen soll sie in Schranken halten.

Im übrigen sind Bildsäulen, Triumphe und andere Anreizungsmittel zur Tugend eher Zeichen der Knechtschaft als Zeichen der Freiheit. Denn nur dem Knechte, nicht dem Freien werden Belohnungen für seine Tüchtigkeit zuerkannt. Ich gebe zwar zu, daß die Menschen durch solche Reizmittel sehr angespornt werden. Aber wenn man sie auch im Anfang nur großen Männern zuspricht, später erhalten sie bei wachsendem Neide auch Untüchtige und durch großen Reichtum Aufgeblasene, zum großen Unwillen aller guten Bürger. Ferner werden alle, die mit den Triumphen und Bildsäulen ihrer Vorfahren Staat machen, sich für gekränkt halten, wenn man sie nicht allen übrigen vorzieht. Schließlich ist es gewiß, um von anderem zu schweigen, daß die Gleichheit, mit deren Verlust auch die allgemeine Freiheit notwendig zu Grunde geht, sich in keiner Weise aufrecht erhalten läßt, sobald einem durch Tüchtigkeit hervorragenden Mann durch ein Staatsgesetz besondere Ehren zuerkannt werden.

§ 9.

Nachdem wir dies vorausgeschickt haben, wollen wir sehen, ob solche Staaten durch eigene Schuld ihren Untergang finden können. Wenn aber irgend ein Staat ewige Dauer versprechen kann, so muß es der sein, dessen Rechte, einmal richtig festgesetzt, unverletzt bleiben. Denn das Recht ist die Seele des Staates. Bleibt es erhalten, so bleibt auch der Staat erhalten. Aber das Recht ist nur dann unzerstörbar, wenn es in der Vernunft und in dem allgemeinen Affekt der Menschen seine Stütze hat. Ist es anders, stützt es sich bloß auf die Hülfe der Vernunft, dann ist es kraftlos und leicht zu verletzen. Wir haben aber gezeigt, daß die Grundrechte der beiden aristokratischen Regierungsformen mit der Vernunft und dem allgemeinen Affekt der Menschen im Einklang stehen; darum dürfen wir auch behaupten: wenn irgend ein Staat, so muß dieser von ewiger Dauer sein, und nicht durch eigene Schuld, nur durch ein unabwendbares Geschick kann er zugrunde gehen.

§ 10.

Nun könnte man uns noch einwerfen, daß doch die im Vorstehenden dargelegten Rechte des Staates, wenn sie auch in der Vernunft und in dem allgemeinen Affekt der Menschen ihre Stütze haben, nichtsdestoweniger bisweilen verletzt werden können. Es gibt ja keinen Affekt, der nicht zuweilen von einem entgegengesetzten stärkeren Affekte überwunden würde. So sehen wir oft die Todesfurcht von der Begierde nach fremdem Besitz besiegt. Wer aus Furcht vor dem Feinde flieht, läßt sich nicht durch die Furcht vor anderem zurückhalten, sondern stürzt sich in einen Fluß, rennt ins Feuer, bloß um dem feindlichen Schwerte zu entgehen. Ein Staatswesen mag noch so gut geordnet, sein Recht noch so vortrefflich festgesetzt sein, in der höchsten Not des Staates, wenn alle, wie es geschieht, von panischem Schrecken ergriffen werden, dann wollen alle nur das, wozu die Furcht des Augenblicks ihnen rät, ohne an die Zukunft, ohne an die Gesetze zu denken. Aller Augen

richten sich auf den durch seine Siege berühmten Mann, sie entbinden ihn von den Gesetzen, sie verlängern — und das ist das allerschlimmste — seine Befehlsgewalt und vertrauen ihm die ganze Republik an. Hierdurch ist das römische Reich zu Grunde gegangen.

Auf diesen Einwand antworte ich erstens, daß in einer wohlbegründeten Republik ein solcher Schrecken überhaupt nicht ausbricht, es sei denn aus einer triftigen Ursache. Darum kann dieser Schrecken und die daraus entstehende Verwirrung keiner Ursache zugeschrieben werden, die sich durch menschliche Klugheit hätte vermeiden lassen. Sodann ist zu bemerken, daß es in einer Republik, wie wir sie im Vorstehenden geschildert haben, gar nicht möglich ist (nach Kap. 8 §§ 9 und 25), daß ein einzelner durch den Ruf seiner Tüchtigkeit so hervorragt, daß sich aller Augen auf ihn richten. Er muß unausbleiblich Nebenbuhler haben, denen wieder andere ihre Gunst zuwenden. Mag auch in einer Republik durch einen Schrecken eine gewisse Verwirrung entstehen, so wird doch niemand die Gesetze umgehen und rechtswidrig jemanden zur Militärherrschaft vorschlagen können, ohne daß sofort ein Streit mit denen entstünde, die andere dafür in Vorschlag bringen. Dieser Streit wird nicht anders sich entscheiden lassen, als indem man auf die einmal festgesetzten und von allen anerkannten Rechte zurückgreift und die Angelegenheit in Übereinstimmung mit den bestehenden Staatsgesetzen ordnet.

Darum darf ich ohne Einschränkung behaupten, daß eine Regierung, die eine Stadt, ganz besonders aber eine solche, die mehrere Städte in Händen haben, von ewiger Dauer ist und aus keiner inneren Ursache aufgelöst oder in eine andere Form umgewandelt werden kann.

Elftes Kapitel.

§ 1.

Ich gehe nun endlich zur dritten, der vollständig unumschränkten Regierungsform über, die wir Demokratie nennen. Ihr Unterschied von der Aristokratie besteht, wie wir sagten, in erster Linie darin, daß es bei der letzteren allein vom Willen und von der freien Wahl des Rates abhängt, ob dieser oder jener zum Patrizier gewählt wird; niemand hat also ein erbliches Stimmrecht oder ein erbliches Recht auf Zulassung zu den Staatsämtern und niemand kann auf ein solches Recht einen rechtlichen Anspruch erheben. Dies ist aber der Fall bei der Regierungsform, von der wir jetzt handeln. Denn hier haben alle, deren Eltern Bürger waren oder die im Lande geboren sind, die sich Verdienste um den Staat erworben haben oder die aus einem anderen Grunde nach dem Gesetz das Bürgerrecht erhalten mußten, alle diese haben einen rechtlichen Anspruch auf das Stimmrecht im Höchsten Rate und auf die Zulassung zu den Staatsämtern, und dieses Recht darf ihnen nicht verweigert werden außer wegen eines Verbrechens oder wegen Ehrlosigkeit.

§ 2.

Wenn daher auch das Recht bestimmt, daß bloß die Älteren, von einer gewissen Altersgrenze an, oder daß bloß die Erstgeborenen, sobald es ihr Alter erlaubt, oder nur diejenigen, die dem Staate eine bestimmte Geldsumme entrichten, das Stimmrecht im Höchsten Rat und das Recht auf die Leitung der Staatsgeschäfte haben sollen, so wird doch eine solche

Regierungsform Demokratie heißen müssen und daran ändert es auch nichts, daß möglichenfalls der Höchste Rat auf diese Weise weniger Bürger zählt als der Rat der Aristokratie, von dem ich oben gehandelt; denn hier werden alle zur Leitung des Staates bestimmten Bürger nicht vom Höchsten Rate als die Besten erwählt, sondern durch das Gesetz dazu bestimmt.

Obwohl so derartige Staaten, in denen nicht die Besten, sondern die gerade durch einen Glücksfall Reichgewordenen oder die Erstgeborenen zur Regierung bestimmt sind, hinter einem aristokratischen Staat zurückzustehen scheinen, so kommt es doch, sobald man die Praxis und das allgemeine Verhalten der Menschen ins Auge faßt, auf eines hinaus. Denn den Patriziern erscheinen immer diejenigen als die Besten, die reich oder die ihnen verwandt oder befreundet sind. Wenn es freilich so mit den Patriziern bestellt wäre, daß sie frei von jeder Leidenschaft und allein von der Rücksicht auf das Gemeinwohl geleitet ihre patrizischen Kollegen wählten, dann könnte keine Regierungsform sich mit der aristokratischen vergleichen. Daß aber die Sache sich ganz anders verhält, hat die Erfahrung übergenug bewiesen, namentlich in Oligarchien, in denen der Wille der Patrizier aus Mangel an Nebenbuhlern sich meist an das Gesetz nicht bindet. Denn dort halten die Patrizier absichtlich die Besten vom Rate fern und suchen sich nur solche Kollegen im Rate aus, die ihnen auf den Wink folgen. In einem solchen Staate stehen die Dinge weit schlechter, weil die Wahl der Patrizier nur von dem unbeschränkt freien, an kein Gesetz gebundenen Willen Einzelner abhängt. Aber ich kehre zum Angefangenen zurück.

§ 3.

Aus dem im vorigen § Gesagten geht hervor, daß wir uns verschiedene Arten des demokratischen Staates denken können. Ich habe aber nicht die Absicht, jede Art zu behandeln, sondern bloß die, in der ohne Ausnahme alle, die den Landesgesetzen allein unterstehen und dabei unter eigenem Rechte sind und ehr-

bar leben, das Stimmrecht im Höchsten Rate und das Recht auf Zulassung zu den Staatsämtern haben.

Ich sage ausdrücklich: „die den Landesgesetzen allein unterstehen", um die Fremden auszuschließen, die als anderer Herrschaft angehörig betrachtet werden. Ich habe ferner hinzugesetzt: „außerdem, daß sie den Landesgesetzen unterstehen, müßten sie auch im übrigen unter eigenem Rechte stehen", um Frauen und Knechte auszuschließen, die der Gewalt der Männer und Herren unterstellt sind, und ebenso Kinder und Unmündige, solange sie unter der Gewalt der Eltern und Vormünder stehen. Ich habe schließlich gesagt: „die ehrbar leben", um vor allem diejenigen auszuschließen, die wegen eines Verbrechens oder wegen schimpflicher Lebensweise ehrlos sind.

§ 4.

Man wird vielleicht fragen, ob die Frauen von Natur oder nur durch Gesetzesbestimmung unter der Gewalt der Männer stehen. In letzterem Falle gäbe es keinen Grund, der uns nötigen könnte, die Frauen von der Regierung auszuschließen.

Fragen wir aber die Erfahrung selbst um Rat, so werden wir sehen, daß der Grund in ihrer Schwäche liegt. Denn nirgends finden wir, daß Männer und Frauen zugleich regierten, sondern wo es auf der Erde Männer und Frauen gibt, da sehen wir, daß die Männer regieren und die Frauen regiert werden und daß bei diesem Verhältnis die beiden Geschlechter einträchtig zusammen leben. Die Amazonen dagegen, die einer sagenhaften Überlieferung zufolge einst geherrscht haben, duldeten keine Männer in ihrem Lande, sondern zogen bloß die Mädchen groß und töteten die Knaben nach der Geburt. Wenn nun von Natur die Frauen den Männern ebenbürtig wären und wenn sie an Seelenstärke und an Geist, als in welchen hauptsächlich die Macht und demnach auch das Recht des Menschen besteht, ihnen gleichwertig wären, so müßte es doch unter so vielen und so verschiedenen Völkern wenigstens einige geben, bei denen die beiden Geschlechter gleichberechtigt nebeneinander regierten,

und andere, wo die Männer von den Frauen regiert und so erzogen würden, daß sie geistig hinter ihnen zurückstünden. Da das aber nirgends der Fall ist, darf man getrost behaupten, daß die Frauen von Natur nicht gleiches Recht haben wie die Männer, sondern notwendig hinter ihnen zurückstehen und daß deshalb unmöglich beide Geschlechter gleichberechtigt nebeneinander regieren können, geschweige gar, daß Männer von Frauen regiert würden.

Ziehen wir zudem noch die menschlichen Affekte in Betracht, nämlich daß die Liebe der Männer zu den Frauen meist nur sinnliche Leidenschaft ist und daß sie ihren Geist und ihre Klugheit nur soweit schätzen, als sie mit Schönheit vereint sind, ferner daß die Männer es sehr schwer ertragen, daß Frauen, die sie lieben, anderen irgendwie ihre Gunst erweisen, und anderes derart, dann werden wir leicht einsehen, daß es ohne großen Nachteil für den Frieden nicht möglich ist, daß Männer und Frauen gleichberechtigt nebeneinander regieren. Doch genug davon.

Das Übrige fehlt.

Anmerkungen.

Zur Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes.

Seite 3, Zeile 1 ff. Zum ersten Teile der Abhandlung vgl. tractatus brevis II. 5. (Ich zitiere den tract. br. im folgenden nach der Paragrapheneinteilung der Sigwartschen Übersetzung.) Ähnlicher Gedankengang bei Marc Aurel VIII. 1.

4, 37. Der Ausdruck propter augmentum scientiarum et artium ist baconisch; vgl. de dignitate et augmentis scientiarum und Nov. Org. I. 81: ut scientiarum et artium massa augmentum obtineat.

5, 27. Auf Grund der alten niederländischen Übersetzung der nachgelassenen Werke, die von Glazemaker nach den Manuskripten Spinozas gefertigt ist, und die uns daher eine schätzenswerte Hülfe zur Herstellung eines korrekten Textes bietet, fügt Leopold (Ad Spinozae Opera posthuma, Hagae 1902, S. 47) an dieser Stelle ein: „(si fas est ita loqui)."

6, 1—12. Vgl. tract. br. II. 14, 4.

6, 40—7, 26. Diese Stelle ist eine zusammenfassende Bearbeitung von tract. br. I. 10 und II. 4.

7, 20—23. Die Begründung dieses Satzes findet sich tract. br. II. 6, 7; vgl. auch II. 26, 8 und Eth. IV. 37.

7, 23—26. Der hier bloß angedeutete Gedanke, daß das höchste Gut die Vereinigung der Seele mit der Gottheit durch die Erkenntnis sei, findet sich ausgeführt tract. br. II. 22.

8, 10—14. modus medendi intellectus ipsumque expurgandi. Bacon bezeichnet sein Neues Organon als Doctrina de expurgatione Intellectus (Nov. Org., distributio operis), und hiernach hat sicher Spinoza den Titel seiner Schrift gebildet. Der Ausdruck expurgare intellectum ist dem Neuen Organon geläufig (z. B. I. 115; II. 32); auch corrigere intellectum findet sich dort (II. 32).

8, 23—9, 4. Man darf hiermit die provisorischen Lebensregeln Descartes' im Discours de la Méthode III vergleichen.

8, 28—34. Vgl. tract. br. II. 12, 3.

8, 37. Indem Spinoza an dieser Stelle mit ächt baconischer Wendung sagt: finis in scientiis est unicus (vgl. z. B. Nov.

Org. I. 82), will er offenbar ausdrücklich den Gegensatz gegen Bacon hervorheben.

9, 5 ff. Zur Lehre von den Erkenntnisarten vgl. tract. br. II. 1 und 2; ferner Eth. II. 40, Anm. 2.

9, 22—29. Auch wenn Spinoza nicht ausdrücklich bemerkt hätte, daß er bei Gelegenheit der zweiten Erkenntnisart von der empirischen Methode handeln wolle (13, 34—36), würde man in ihr die Methode Bacons wiedererkennen. Während im tractatus brevis die beiden ersten Erkenntnisarten als Wahn (opinio oder imaginatio) noch in einer vereinigt sind, wie sie auch später in der Ethik (II. 40, Anm. 2) als cognitio primi generis wieder vereinigt werden, treten sie hier auseinander, um der Kritik Bacons Raum zu geben. Der Ausdruck experientia vaga ist dem Neuen Organon entlehnt (I. 100) und auf die Methode überhaupt übertragen; das experimentum quod oppugnat ist nichts anderes als die instantia contradictoria.

9, 35. Kirchmann und Stern verbessern das propter id der editio princeps und der Ausgaben in praeter id, und Leopold (a. a. O. S. 39 und 49) bestätigt diese Verbesserung auf Grund der alten niederländischen Übersetzung.

10, 30—31. Auerbach und Kirchmann haben: „im zweiten Fall", Stern: „im anderen Fall". Das ist falsch, denn es handelt sich in dieser Stelle der Anm. nicht um den zweiten Fall des Textes, den Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere, sondern immer noch um den ersten Fall, den Schluß von der Wirkung auf die Ursache. Auch kann hier secundus casus gar nicht „der zweite Fall" heißen, denn wo wäre der dritte? Das Richtige hat Saisset (Oeuvres de Spinoza II, S. 281).

10, 37—38. Kirchmann und Stern verbessern ohne Not effectus in effectum.

14, 11—15, 5. Der Vergleich ist von Bacon entlehnt. Vgl. Nov. Organon, praefatio: „Fürwahr, hätten die Menschen die mechanischen Werke mit den bloßen Händen, ohne die Kraft und Hülfe von Werkzeugen in Angriff genommen, wie sie kein Bedenken getragen haben, die Verstandeswerke (opera Intellectualia) mit den bloßen Kräften des Geistes zu unternehmen, so hätte man nur Geringes in Bewegung setzen und bewältigen können"; ferner Nov. Org. I. 2: „weder die bloße Hand noch der sich selbst überlassene Verstand vermag viel; durch Werkzeuge und Hülfsmittel wird die Sache vollbracht; man bedarf deren nicht weniger für den Verstand als für die Hand. Und wie die Werkzeuge die Bewegung der Hand veranlassen und leiten, so leihen auch die Geisteswerkzeuge dem Verstande Unterstützung oder Beistand." Baconisch ist auch der Ausdruck vis nativa (vgl. de dignitate et augmentis scientiarum V. 5).

14, 36. Mit Recht verbessern Paulus und Bruder: quod in nobis a causis externis non causatur, und ihnen folgen hierin

die Übersetzungen. In der Vloten-Landschen Ausgabe ist dies übersehen; dort heißt es nach den Opp. posth.: quod in nobis a causis externis causatur. Vgl. auch Leopold (a. a. O. S. 42).

15, 12—24. Die Grundlage der Unterscheidung von essentia formalis und essentia obiectiva bildet der 2. Anhang des tractatus brevis. Spinoza gebraucht diese scholastischen Ausdrücke in Übereinstimmung mit Descartes (Meditationes III): unter dem formalen Sein versteht er das Sein der Dinge in der realen Wirklichkeit oder in der „Formalität der Natur", unter dem objektiven Sein ihr Sein als Gegenstand, d. h. ihr Sein in der Welt der Gedanken.

16, 21—24. Vgl. tract. br. II. 15, 3.

18, 26—32. Der Satz: Si ergo daretur aliquid usw. ist in der alten niederländischen Übersetzung ausgelassen (Leopold, a. a. O. S. 56); aber ich vermag Leopold nicht beizustimmen, der ihn als überflüssiges oder lästiges Einschiebsel den Herausgebern zuschreiben und streichen möchte.

19, 6. Die Vloten-Landsche Ausgabe und mit ihr Leopold (a. a. O. S. 56) streichen das überflüssige ex eo, das auch die alte niederländische Übersetzung nicht wiedergibt.

20, 4—11. Hier mag Bacons Polemik gegen die Idole, die dieser auch praeiudicia nennt (z. B. Nov. Org. I. 115), von Einfluß gewesen sein. Die versprochene Darlegung findet sich im Anhang zum ersten Teil der Ethik.

20, 20—22. An dieser Stelle zeigt der Text, wie ich glaube, eine Lücke. Leopold (a. a. O. S. 42) möchte die Schwierigkeit durch Einfügung einer Negation heben: ei non respondeo, simulque moneo; doch scheint mir diese Konjektur, die sich nicht auf die Autorität der alten niederländischen Übersetzung stützt, logisch wie sprachlich gleich unhaltbar. Offenbar hat Spinoza ursprünglich den Grund angegeben, warum er erst seine Methodenlehre geben wollte, ehe er sie in ihrer Anwendung zeigte. Als er dann aber wirklich erst an die Ausarbeitung seines Systems ging und die Methodenlehre zurückstellte, wird er jene Stelle gestrichen haben.

23, 25. Mit Recht schlägt Sigwart (Spinozas neuentdeckter Tractat S. 156 Anm.) vor, in nihil prorsus nos posse fingere anstatt nos zu lesen id oder eum. Die Vloten-Landsche Ausgabe folgt ihm, indem sie hoc einsetzt. Die Übersetzungen folgen dem alten Texte.

24, 3—4. Es wird mit den Opp. posth. zu lesen sein: cuius natura existere implicat, wie auch die Vloten-Landsche Ausgabe hat, entsprechend der Anm. zu Cog. Metaph. I. 1, 2: nomine Chimaera intelligatur id, cuius natura apertam involvit contradictionem. Implicare heißt in Spinozas Sprachgebrauch immer „einen Widerspruch enthalten"; so Cog. Metaph. I. 3, 8: non implicat, mundum ab aeterno fuisse: es enthält keinen Wider-

spruch, zu sagen, die Welt sei von Ewigkeit her gewesen; ebend. II. 12, 4: satis constat, nos de nulla re creata posse dicere, quod eius natura implicet, ut a potentia Dei destruatur: es steht fest, daß wir von keinem geschaffenen Dinge sagen können, seine Natur enthalte einen Widerspruch dagegen, daß es durch Gottes Macht zerstört werden könne. Dementsprechend heißt auch implicantia bei Spinoza immer „Widerspruch", s. z. B. Cog. Metaph. I. 3, 3 und 8; ep. XII, Abs. 2 (früher ep. XXIX, ed. Vloten II. 41). Vgl. dazu auch Böhmer, Spinozana II S. 97 (in der Zeitschrift für Philosophie Bd. 42, 1863), woselbst die Ansicht Erdmanns angegeben ist. Lands Anmerkung (ed. Vloten I. 17) verwirrt nur die sehr einfache Sachlage. Auerbach hat richtig: „deren Natur dem Daseyn zuwiderläuft"; Kirchmann verbessert: „deren Natur das Nicht-Dasein einschließt"; Stern übersetzt falsch: „deren Natur die Existenz in sich begreifen soll". Leopold (a. a. O. S. 65 f.) hat das Richtige erkannt.

27, 17—28, 29. Vgl. tract. br. I. 1, 7.

28, 23—24. Die Stelle ist sprachlich nachlässig aber dem Sinne nach klar; die Ergänzung der Vloten-Landschen Ausgabe: ut etiam alia tali modo scheint mir nicht unbedingt nötig.

28, Anm. 1. Die Opp. posth. setzen diese Anmerkung schon nach „um es zu widerlegen" (28, 29). Leopold (a. a. O. S. 66) gibt ihr auf Grund der alten niederländischen Übersetzung die richtige Stelle.

33, 29—30. Die Vloten-Landsche Ausgabe verbessert mit Recht deduceret in deducere.

33, 39—40. Hier ist zum mindesten der sprachliche Ausdruck im Lateinischen inkorrekt. Subjekt des zweiten von scimus abhängigen accusativi cum infinitivo ist nicht cuius obiectum im ersten, sondern dem Sinne nach ein zu ergänzendes quam, das sich auf ideam aliquam veram im regierenden Satz bezieht. Vielleicht darf man aber verbessern: nec obiectum aliquod in natura habentem. Auch Meijer (Vertoog over het zuivere Denken S. 39) verbessert sinngemäß: „welks vorwerp, naar wij zeker weten, alleen van ons denkvermogen afhangt, en in de natuur niet aanwezig is."

36, Anm. 1. Eine derartige Darlegung findet sich in der Ethik nicht, wohl aber tract. br. I. 7 („Von den Eigenschaften, die Gott nicht zugehören").

36, Anm. 2. Spinoza bezieht sich hier auf den cartesianischen Gottesbeweis in Übereinstimmung mit tract. br. I. 1, 3 und Anm. 3, aber im Gegensatz zur Ethik, in der Gott nicht mehr bewiesen zu werden braucht.

37, Anm. 1. Die alte niederländische Übersetzung nimmt diese Randbemerkung in den Text auf, und Leopold (a. a. O. S. 52) schlägt vor, ihr zu folgen. Ich vermag es nicht, denn

das Subjekt darin ist doch das quis im folgenden Satz des Textes, dem wir die Anmerkung auf keinen Fall im Text voranstellen dürfen.

38, 2—25. An dieser Stelle wendet sich Spinoza gegen den deus deceptor oder deceptor summe potens Descartes'.

38, 7. claram et distinctam ideam Dei ergänzt Leopold (a. a. O. S. 49 f.) auf Grund der alten niederländischen Übersetzung.

39, 3—32. Die Unterscheidung der Unterstützung des Gedächtnisses durch den Verstand und durch das Vorstellungsvermögen entspricht bei Bacon der ähnlichen Unterscheidung einer Unterstützung per intellectuale und per sensibile (de dign. et augm. scient. V. 5). Vgl. den Hinweis in ep. 37 (früher 42).

39, 15. sensus quem vocant communem. Der scholastische Ausdruck, der sich bei Spinoza nur an dieser Stelle findet, ist schon durch den Zusatz quem vocant als Entlehnung gekennzeichnet. Descartes, an den sich Spinoza hier anlehnt, nennt tatsächlich die potentia imaginatrix als das über den Sinnen stehende und von ihnen ihr Material empfangende Vermögen den sensus communis (discours de la méthode V; meditationes II).

40, 17—41, 8. Die Lehre vom Vorstellungsvermögen, der imaginatio, findet sich im tractatus brevis noch nicht und kann sich dort nicht finden, wo das Erkennen noch als Leiden, nicht als Tun aufgefaßt wird (vgl. tract. br. II. 15, 4; 16, 5; 19, Anm. 4). Sie ist wohl unmittelbar von Descartes entlehnt, worauf auch der als Citat übernommene Ausdruck sensus communis hinweist. Bei jenem findet sich die gleiche Scheidung zwischen intellectio und imaginatio: „das Vorstellungsvermögen (imaginatio) unterscheidet sich von dem reinen Erkenntnisvermögen (intellectio) eben darin, daß der Geist, wenn er erkennt (intelligit), sich gewissermaßen auf sich selbst richtet und eine seiner ihm angeborenen Ideen ins Auge faßt; wenn er aber vorstellt (imaginatur), daß er sich dann auf den Körper richtet und etwas im Körper anschaut, das entweder einer reinen oder einer sinnlich wahrgenommenen Idee konform ist." (Meditationes VI.) Vgl. Eth. II. 49, Anm.

41, 14—16. Wir dürfen wohl annehmen, daß Spinoza die ständige Polemik Bacons gegen die deduktive Methode der veteres vor Augen hatte und mit dieser Stelle in gewissem Sinn ausdrücklich die Partei des Aristoteles gegen Bacon ergreifen wollte.

42, 7—33. Das Vorbild dieser Bekämpfung der Worte war offenbar Bacons Kampf gegen die idola fori im Neuen Organon. Auch dort heißt es: verba ex captu vulgi imponuntur (Nov. Org. I. 43) oder ex captu vulgi induntur (a. a. O. I. 59).

46, 1—15. Dieser Forderung soll in allen Punkten die

erste Definition der Ethik entsprechen; vgl. zum vierten Punkt ep. 83 (früher 73).

46, 7—10. Vgl. tract. br. I. 1, Anm. 4; 3, Anm. 1.

46, 24—25. Leopold (a. a. O. S. 67) schlägt eine Umstellung vor: requiritur et ratio postulat, ut, quam primum fieri potest . . . .

47, 3—37. Diese Stelle gibt den Anlaß zu einer der schwierigsten Fragen der Abhandlung, eine Schwierigkeit, die aus dem Streben Spinozas entspringt, in dieser bloß vorbereitenden Schrift die Gedanken seiner Lehre noch nicht unverhüllt darzulegen, sondern sie hinter unbestimmten, allgemeinen Ausdrücken zu verbergen. Was sind diese res fixae et aeternae? Trendelenburg (Historische Beiträge zur Philosophie III, S. 388 f.) läßt die Frage offen, Böhmer (Spinozana V, Zeitschr. f. Phil. Bd. 56, 1870, S. 273 f.) vermutet darin die Attribute und ihre modi infiniti; Sigwart (Spinozas neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, S. 157 f.) erblickt darin „nichts anderes als die Baconischen Formen, deren Aufsuchung seine Methode lehren will"; Pollock (Spinoza, his life and philosophy, S. 141—144) weist Sigwarts Erklärung zurück und denkt an die modi infiniti, freilich ohne einen Beweis zu versuchen und der eigenen Meinung mißtrauend. Im Ausdruck erinnern freilich die res fixae et aeternae an Bacons formae quae sunt aeternae et immobiles, aber daß Spinoza in einer Frage, die doch den innersten Kern seiner Lehre berührt, zeitweise einem fremden Einflusse unterlegen sein sollte, ist völlig ausgeschlossen. Der tractatus brevis gibt uns die Antwort auf die Frage nach den res fixae et aeternae: es sind jene hypostasierten Abstraktionen, die Spinoza später modi infiniti genannt hat, die aber schon einen Grundbegriff jenes Traktates bilden (vgl. tract. br. I. 3, 2; I. 8; II. 5, 2). Tract. br. I. 9, 1 heißt es: „Was nun die allgemeine natura naturata angeht, oder die Weisen oder Geschöpfe, die unmittelbar von Gott abhängen oder geschaffen sind, so kennen wir von diesen nicht mehr als zwei, nämlich die Bewegung in der Materie und den Verstand in der denkenden Sache. Von welchen wir sagen, daß sie von aller Ewigkeit gewesen sind und in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben werden." Hier haben wir die ewigen und unveränderlichen Dinge. Vgl. Ethik I. 23 und 28 Anm.; ebend. II. 13, Lehnsatz 7, Anm.; ferner ep. 64 (früher 66, an Schuller).

47, 24—28. Kühnemann (Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza, in Philosophische Abhandlungen dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet, Halle 1902, S. 233), der auf den Inhalt der res fixae et aeternae nicht eingeht, hat den Vergleich nach meiner Ansicht völlig mißverstanden; denn nicht die veränderlichen Einzeldinge, sondern eben die ewigen Dinge sind die wahren Gesetzbücher, nach deren Bestimmung alles Natur-

geschehen sich vollzieht. Im unendlichen Verstand als dem modus infinitus der intellektuellen Welt und in der Correlation von Bewegung und Ruhe als dem modus infinitus der Körperwelt liegen die Gesetze, die in jedem psychischen wie materiellen Geschehen sich wirksam erweisen und die allein den Gegenstand der philosophischen d. h. apriorischen Erkenntnis bilden können. Die Gesetze der Geisterwelt hat Spinoza in seiner Psychologie und Affektenlehre gegeben; die der Körperwelt, von denen wir einige in den Lehnsätzen des 2. Buchs der Ethik haben, wollte er in seinem letzten projektierten Werk, den Generalia in Physicis (vgl. ep. 59, früher 63), darstellen.

47, 33. „obwohl sie einzelne sind". Spinoza betont seinen Nominalismus, indem er die modi infiniti für singularia erklärt. Vgl. tract. br. II. 20, 4: „die denkende Sache ist nur eine einzige in der Natur".

47, 35. Böhmers Vorschlag (Zeitschrift für Philosophie Bd. 57, 1870, S. 274), statt potentiam zu lesen patentiam, scheint mir nicht annehmbar, weil dann patentia nur eine abgeschwächte Tautologie für ubique praesentia wäre.

47, 35—36. Vgl. tract. br. I. 7, 10: die Einzeldinge bestehen „durch die Eigenschaften (d. h. Attribute), deren Weisen sie sind und durch welche, als ihre Gattungsbegriffe, sie begriffen werden müssen".

48, 15—30. Diese Stelle ist offenbar eine andere Redaktion des 47, 38—48, 14 Gesagten. Sie ist von großer Wichtigkeit, weil sie die einzige ist, die uns über Spinozas Verhalten zu den empirischen Wissenschaften Aufklärung gibt und die ihn uns durchaus auf dem Boden der baconischen induktiven Methode in der Erforschung der Einzeldinge stehend zeigt.

48, 37. Sicherlich ist anstatt des Druckfehlers der Opp. posth. „feciliter" nicht ein unmögliches „faciliter" zu lesen, wie die Vloten-Landsche Ausgabe im Text hat, sondern „feliciter", denn die Worte „feliciter perget sine ulla interruptione" finden sich genau so auch 29, 9. Auch die alte niederländische Übersetzung hat „gelukkiglijk" (Leopold, a. a. O. S. 68).

48, 40—49, 2. Die Opp. posth. haben: „nam ex nullo fundamento cogitationes nostrae terminari queunt." Die Stelle ist offenbar so nicht richtig überliefert. Die alte niederländische Übersetzung hat: „want onze denkingen konnen uit geen andere grondvest bepaalt worden" (Leopold, a. a. O. S. 68 f.). Leopold möchte ihr folgen. Ich vermag es nicht, denn die einzigmögliche Grundlage ist doch nicht bereits angegeben, wie die Verbesserung „ex nullo alio fundamento" voraussetzen würde, sondern soll erst im folgenden gegeben werden. Offenbar lag dem niederländischen Übersetzer derselbe fehlerhafte Text im Manuskript vor, den die Opp. posth. bieten, und er schlug denselben Weg der Verbesserung ein, zu dem unabhängig von

ihm auch Auerbach gekommen ist. Das Richtige hat nach meiner Ansicht Kirchmann getroffen: „denn wo keine Grundlage ist, da können unsere Gedanken nicht bestimmt werden." Er verbessert also „queunt" in „ne queunt".

50, 37. In der alten niederländischen Übersetzung fehlt diese Note (vgl. Leopold, a. a. O. S. 56). Sie ist vielleicht nur eine Hinzufügung der Herausgeber.

Zur Abhandlung vom Staate.

57, 22—23. Vgl. Ethik III. 1 und IV. 4.
57, 23—25. Vgl. Ethik III. 32 Anm.
57, 25—26. Vgl. Ethik IV. Anhang 13.
57, 26—28 Vgl. Ethik III. 31 Folgesatz.
57, 31—33. Vgl. Ethik IV. 58 Anm.
57, 37. Vgl. Ethik IV. 15.
58, 4. Vgl. Ethik V. 4 Anm.
58, 6. Vgl. Ethik V. 42 Anm.

59, 3. Theol.-pol. Tr. Kap. 16: Über die Grundlagen des Staates, über das natürliche und bürgerliche Recht des Einzelnen und über das Recht der höchsten Gewalten.

59, 5. Vgl. Ethik IV. 37 Anm. 2.

59, 14—17. Meijer (Staatkundig Vertoog S. 7) möchte diese Worte als überflüssig ausschalten.

61, 36. Trahit sua quemque voluptas: Citat aus Vergils Eclogae II. 65.

63, 19—64, 10. Spinoza bekämpft an dieser Stelle und ebenso 67, 34—68, 10 den Begriff der leges naturales bei Hobbes, die dieser definiert hatte als die dictamina rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationen, quantum fieri potest, diuturnam (de cive II. 1, ed. Molesworth Vol. II, S. 170 f.). Nur wer sein Urteilsvermögen wahrt, kann die Naturgesetze nach Hobbes befolgen (de cive III. 25, S. 193), Zorn, Furcht, Begierde, kurz alle Leidenschaften laufen ihnen zuwider und hindern ihre Erfüllung (de cive III. 26, S. 194; Leviathan XVII, ed. Molesworth Vol. III, S. 127).

63, 27—64, 10. Fast wörtlich übernommen aus Theol.-pol. Tr. Kap. XVI (ed. pr. S. 176 f.).

66, 32. Animal sociale = *ζῷον πολιτικόν*: Aristoteles, Politik 1253 a und 1278 b. Spinoza besaß eine lateinische Übersetzung des Aristoteles (vgl. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinoza's S. 276) und hat ihn sicher auch gelesen. Aus diesem in Spinozas gewöhnlicher Art ziemlich unbestimmten Citat schließen zu wollen, er habe die aristotelische Politik nicht

gekannt, wäre gewagt. Vgl. Ethik IV. 35 Anm. (Übrigens wird es bei Hobbes öfters [de cive V. 5, Leviathan XVII] als ein Wort des Aristoteles citiert.)

69, 34—36. Jeremias 18, 6: Siehe, wie der Ton ist in des Töpfers Hand, also seid auch ihr vom Hause Israel in meiner Hand. (Stern, politischer Tractat S. 28.) Dort findet auch ad decus und ad dedecus seine Erklärung: Ich ging hinab in des Töpfers Haus; und siehe, er arbeitete eben auf der Scheibe. Und der Topf, den er aus dem Ton machte, mißriet ihm unter den Händen. Da machte er wiederum einen anderen Topf daraus, wie es ihm gefiel.

70, 14—16. Vgl. Leviathan XV, S. 112, woselbst auch die Definition: iustitia est voluntas constans suum cuique tribuendi als in den Schulen üblich angeführt wird.

70, 19. Vgl. Ethik III. 29 Anm.

73, 16. Van Hove (Polityke Weegschaal, 1662, S. 33) citiert eine Stelle aus Tacitus: unum reipublicae corpus, uniusque animo regendum, an die Spinoza wohl gedacht hat.

75, 14. Vielleicht Anspielung auf den Cultus der Hostie (Meijer, a. a. O. S. 28).

75, 25—31. Ein solches durch Strafen erzwingbares Recht der Obrigkeit, Dinge zu fordern, „die schlimmer sind als der Tod", wie sich selbst zu töten, seine Eltern zu ermorden usw., konstruiert Hobbes (de cive VI. 13, S. 226), gegen den sich Spinoza hier ausdrücklich wendet. (Vgl. ferner de cive II. 18, S. 177—178 und Leviathan XIV, S. 109.)

75, 48. Gemeint sind in erster Linie die Mennoniten.

86, 4. Hartenstein meint (de notione iuris et civitatis, quas Bened. Spinoza et Thom. Hobbes proponunt, similitudine et dissimilitudine in Historisch-philosophische Abhandlungen S. 228, Anm. 1), der Zusammenhang erfordere, in: Quodsi tamen eius naturae sint, ut violari nequeant, nisi simul civitatis robur debilitetur das „violari" in „observari" zu verbessern. Ich glaube, mit Unrecht. Der erste Teil des §, bis 86,3, will festsetzen, unter welchen Umständen der Inhaber der Regierungsgewalt die Verträge brechen muß, der letzte Teil dagegen, unter welchen er sie nicht brechen darf.

87, 29. Leopold (a. a. O. S. 81) ergänzt auf Grund der alten niederländischen Übersetzung: Qualis autem optimus cuiuscunque imperii sit status.

88, 32. Meijer verweist auf Justinus (epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi XXXII. 4, 12), woselbst es als Verdienst der Mäßigung Hannibals erklärt wird, daß er nie weder mit Empörungen noch mit Verrat seiner Truppen zu tun hatte. Die Stelle, die Spinoza im Auge hatte, hat Leopold nachgewiesen (angeführt bei Stern, a. a. O. S. 48): es ist Livius XXVIII. 12, 2—4.

88, 38. Hobbes definiert den Frieden als tempus bello vacuum (Leviathan XIII, S. 100).

92, 26—93, 4. Der § richtet sich gegen die Staatsauffassung des Hobbes, dessen Definition vom Frieden wieder zurückgewiesen wird. Daß das Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschten dasselbe sei wie das zwischen Herrn und Sklaven, daß aber auch das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern kein anderes sei, wird de cive X. 5, S. 268 gelehrt.

93, 26. Vgl. van Hove, Polityke Weegschaal S. 121. Die mignons Heinrichs III. von Frankreich und die Günstlinge Jakobs I. von England waren damals noch in frischer Erinnerung.

93, 29. Curtius Rufus, historia Alexandri magni X. 1, 37.

94, 2—11. Die gleichen Ausführungen bei van Hove, a. a. O. S. 48, 58 und 60.

94, 34—36. In einem derartigen Abhängigkeitsverhältnis zur Union standen im 17. Jahrhundert Staats-Brabant, Staats-Flandern und Limburg.

95, 10—12. Der Krieg des 17. Jahrhunderts war Festungskrieg.

95, 23. Es dürfte sich kaum entscheiden lassen, in welchem Umfang Spinoza hier den Begriff der familia genommen hat. An die Provinzen der Niederlande, die auch wohl gentes genannt werden, darf man nicht wohl, wie Meijer (a. a. O. S. 52) meint, denken, denn das entscheidende Merkmal ist doch (nach 118, 29—30) die Gemeinsamkeit der Abstammung. Vielleicht darf man darauf hinweisen, daß auch in der Utopia des Morus die Familie im weiteren Sinne die staatliche Einheit bildet.

95, 24. Nach Meijer (a. a. O. S. 53) hatten in den holländischen Städten die einzelnen Stadtteile rote, weiße, blaue und orange Fähnlein.

96, 35—38. Jede der 18 Städte, die in den Staaten von Holland vertreten waren, stellte ihren Deputierten einen Rechtskundigen, den Pensionaris, zur Seite. (De la Bassecour Caan, Schets van den regeeringsvorm der Nederlandsche Republiek S. 144.)

97, 2—9. Zum Vorbild dieser repräsentativen Körperschaft haben, wie einzelne Züge beweisen, die Staaten von Holland gedient. Die Präsentation der Volksvertreter durch die Verbände und die Wahl durch den König hat auch eine gewisse Analogie in der Verfassung der Niederlande; dort werden die Bürgermeister, Schöffen und höheren Beamten von den Stadträten dem Statthalter zur Auswahl vorgeschlagen und von diesem ernannt. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 113.)

98, 30—31. Auf Betreiben von Jan de Witt wurde die Erziehung des jungen Wilhelm III. aus den Händen seiner Mutter genommen und strengen Republikanern anvertraut, indem er zum „Kind van Staat" erklärt wurde. (Vgl. Lefèvre Pontalis, Jean de Witt I. S. 496—502.)

100, 5—23. So versammelten sich die Staaten von Holland viermal im Jahre und waren in der Zwischenzeit durch den Ausschuß der Gecommitteerden Raden vertreten. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 143 und 158.)

100, 36—101, 17. Diese Bestimmungen entsprechen den für die Staaten von Holland geltenden. In ihnen haben ebenfalls die einzelnen Städte zwar mehrere Vertreter, aber bloß eine Stimme; die eigentliche Beratung fand bei wichtigen Sachen nicht in der Staaten-Versammlung, sondern schon vorher bei den Abgeordneten der Städte und der Ritterschaft unter sich statt; das Wort für die Abgeordneten der Städte führte der Rechtskundige (Pensionaris). (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 143 f.)

102, 36. Land ergänzt nach der alten niederländischen Übersetzung bona.

104, 11—12. Den Satz „Sed tales speculatores eligendi sunt, qui regi periti videbuntur", der in den Opera Posthuma und in den Ausgaben und Übersetzungen fehlt, ergänzt Leopold (a. a. O. S. 47) auf Grund der alten niederländischen Übersetzung.

105, 2—3. Die Heirat Wilhelms II., des Sohnes des Statthalters Friedrich Heinrich, mit der Tochter Karls I. von England hatte die Politik des Hauses Oranien in Verbindung mit dem Schicksal der Stuarts gebracht und dadurch in Gegensatz zur Volksmeinung, die der englischen Parlamentspartei günstig war. Gerade als Spinoza an der Abhandlung vom Staate arbeitete (1676), bewarb sich der junge Statthalter Wilhelm III. wieder um die Hand einer englischen Prinzessin, und viele fürchteten den Einfluß der reaktionären und dem Katholizismus zuneigenden Stuarts auf die inneren Angelegenheiten der Niederlande. (Vgl. van Kempen, Geschichte der Niederlande II, S. 272.) Eine derartige Ehebeschränkung bestand für den Dogen von Venedig (van Hove, a. a. O. S. 382).

107, 12. Daniel 6 (nicht 5, wie die Opera Posthuma haben), 16: Aber die Männer kamen häufig zu dem Könige und sprachen zu ihm: Du weißt, o König, daß der Meder und Perser Recht ist, daß alle Gebote und Befehle, so der König beschlossen hat, sollen unverändert bleiben.

107, 24 ff. Homer, Odyssee XII. 156 ff.

108, 26—27. Invalido legum auxilio: Citat aus Sallusts Catilina (angeführt bei Perez, Ius Publicum S. 57).

110, 5—24. Hobbes (de cive X. 10, S. 273, Leviathan XXV, S. 194) hatte den großen Versammlungen den Vorwurf mangelnder Sachkenntnis gemacht und ihnen einen aus nur wenigen bestehenden Rat vorgezogen. Spinoza verteidigt sie dagegen. Vielleicht hat er schon im Hinblick auf eine an jenen Stellen von Hobbes erhobene Forderung die Kenntnis von der

Regierungsform und Beschaffenheit der übrigen Länder für die Rechtskundigen zur Voraussetzung gemacht (99, 5—9).

110. 28—29. Das Citat entstammt dem ersten der zwei pseudosallustischen Suasorien, Übungsstücken aus der frontonianischen Rhetorenschule, dem Briefe de ordinanda republica.

110, 34. Meijer (a. a. O. S. 72) bezweifelt die Richtigkeit des überlieferten ire und schlägt iret oder irent vor. Man könnte aber höchstens eat lesen. Ich halte ire für richtig, das von possit abhängig ist.

112, 6. Vgl. Ethik III. 29.

112, 9. Ad summum ist, wie Leopold (a. a. O. S. 82) auf Grund der alten niederländischen Übersetzung richtig bemerkt, als sinnlos zu streichen.

112, 17—19. Citat aus Curtius Rufus VIII. 7, 11. (Die Nachweise der klassischen Citate hat meist Leopold a. a. O. gegeben.)

114, 12—13. Anklang an Terentius, Eunuchus v. 312: Sic adeo digna res est, ubi tu nervos intendere tuos.

114, 32—34. Prehensare manus, jacere oscula et omnia servilia pro dominatione agere: Citat aus Tacitus, Hist. I. 36.

115, 21. Leopold (a. a. O. S. 2) verbessert mit Recht sument in sumerent.

116, 8—10. Samuelis II. 15, 31—34.

116, 14—15. Nicht ganz wörtliches Citat aus Tacitus, Historiae I. 25: suscepere duo manipulares imperium populi Romani transferendum et transtulerunt; dort wird die Geschichte des Übergangs der Herrschaft von Galba auf Otho erzählt.

116, 28—30. Bei seinem Staatsstreich von 1650 ließ Wilhelm II. sechs Mitglieder der Staaten von Holland verhaften.

116, 31. Antonio Perez (1539—1611), der ehemalige Staatssekretär Philipps II., später sein Gegner: Ius Publicum, quo Arcana et Iura Principis exponuntur, Amsterdam 1657. (? nach Land.)

120, 1—7. Citat aus Tacitus, Hist. II. 84.

122, 3—8. 1. Könige 14, 25—26; 2. Chronica 12. 2—9.

122, 8—11. Der sog. Devolutionskrieg (1667—1668) um den Besitz der spanischen Niederlande.

122, 28—123, 38. Diese hier angegriffene Behauptung hat Hobbes aufgestellt; der unumschränkte König kann, wen er will, zum Nachfolger wählen (de cive VII. 15, S. 244, IX. 12, S. 261, Leviathan XIX, S. 148), er kann die Regierung bei Lebzeiten verkaufen oder verschenken (de cive IX. 13, S. 261), die Bürger sind das Erbe der Herrscher (de cive X. 18, S. 277). Namentlich die letzte Stelle hat Spinoza im Auge gehabt, wenn er gegen die ungeheuerliche Lehre, daß „nicht Geld und Gut, sondern Leib und Seele der Untertanen das Eigentum der

Könige“ seien, erwidert, daß Menschen nie aufhörten, Menschen zu sein und sich nicht wie Vieh behandeln ließen.

123, 18—19. Das „l'état c'est moi“ Ludwigs XIV.

124, 21—22. Citat aus Tacitus, Annales I. 29: nihil in vulgo modicum, terrere ni paveant.

124, 22—23. Citat aus Livius XXIV. 25, 8: ea natura multitudinis est: aut servit humiliter aut superbe dominatur.

124, 23—24. Citat aus Tacitus, Historiae I. 32: neque illis iudicium aut veritas.

124, 26—29. Citat aus Terentius, Adelph. v. 823:

> Duo quom idem faciunt, saepe ut possis dicere
> ‚Hoc licet inpune facere huic, illi non licet‘,
> Non quo dissimilis res, sed quo is qui facit.

125, 23—24. Anspielung auf Tacitus, Historiae I. 1: simul veritas pluribus modis infracta primum inscitia rei publicae et alienae, mox libidine adsuetandi aut rursus odio adversus dominantes: ita neutris cura posteritatis inter infensos vel obnoxios.

126, 2—25. Auch an dieser Stelle verteidigt Spinoza die großen Versammlungen gegen einen Vorwurf, den Hobbes (de cive X. 14, S. 275) gegen sie erhoben hatte.

126, 23—25. Anlehnung an Tacitus, Annales I. 81: speciosa verbis, re inania aut subdola, quantoque maiore libertatis imagine tegebantur, tanto eruptura ad infensius servitium.

127, 1—19. Die Darstellung von der Begründung der arragonesischen Verfassung ist nicht historisch, sondern geht auf eine Legende zurück, die sich zuerst bei dem Prinzen Carlos von Navarra, einem Schriftsteller des 15. Jahrhunderts, findet: ein fictives Königreich Sobrarbe, Vorgänger des Königreichs Arragon, soll sich seine Verfassung bei Papst Gregor VII. geholt haben. (Schäfer, Geschichte von Spanien III, S. 298 f.) Spinozas Quelle ist vielleicht — das Werk war mir nicht zugänglich — Diego de Saavedra Faxardo gewesen, dessen Corona gothica, castellana y austriaca politicamente illustrada (Madrid 1658—1678) er, soweit schon erschienen, besessen hat.

127, 35—128, 17. König Pedro IV. von Arragon (el Ceremonioso) (1336—1387), vom Volke el rey del puñal oder père de punigalet genannt, vernichtetete nach Besiegung einer gegen ihn gerichteten Union auf der Reichsversammlung von Zaragoza (1348) den größten Teil der alten Privilegien. Er soll sich bei dieser Gelegenheit, indem er eigenhändig mit seinem kleinen Dolch die Privilegien zerschnitt, an der Hand verwundet und ausgerufen haben: ein Freiheitsbrief, der so viel Blut gekostet hat, könne nur durch sein Blut vernichtet werden (dixo, que privilegio, que tanto avia costado, no se devia romper sino derramado su sangre). (Schirrmacher, Geschichte von Spanien VI,

S. 153.) Spinoza scheint einer anderen als der üblichen Tradition gefolgt zu sein.

128, 3—8. Das arragonesische Staatsrecht, das von Pedro IV. neu formuliert wurde, bestimmte, daß der neue König einen Eid zu leisten habe, die Rechte, Freiheiten und Gebräuche Arragons den Untertanen unversehrt zu erhalten, worauf ihm das Volk Treue schwur; erst dann erfolgte die Krönung. (Schäfer, a. a. O. III, S. 256.)

128, 18—19. Ich lese mit Meijer (a. a. O. S. 96) instructis anstatt instructi.

129, 19. Citat aus Terentius, Phormio v. 77:

> Venere in mentem mi istaec: 'nam quae inscitiast
> Adversum stimulum calces!'

130, 15—29. Die Worte von „Ich sage ausdrücklich" bis „in die Zahl der Patrizier aufgenommen" fehlen in der alten niederländischen Übersetzung. Sie sind wahrscheinlich eine spätere Hinzufügung Spinozas aus derselben Zeit, in der er das 11. Kapitel zu schreiben begann und in der ihn die begriffliche Scheidung der aristokratischen von der demokratischen Regierungsform beschäftigte. (Vgl. Leopold a. a. O. S. 55 f.)

131, 35. Auch van Hove wünscht 5000 Patricier, indem er sich auf die athenische Regierung beruft (a. a. O. S. 664).

133, 8—10. Damit stellt sich Spinoza in bewußten Gegensatz zu der Definition von Hobbes (de cive VI. 13, S. 224): imperium quo maius ab hominibus in hominem transferri non potest, vocamus absolutum.

135, 25. Ich lese hier, wie der Sinn unbedingt erfordert, anstatt des ex ullis aliis der Ausgaben: ex nullis aliis. Auch Meijer (a. a. O. S. 106) verbessert so.

136, 4—11. Dieses sehr auffällige Recht der Patrizier, zu ihrer Verteidigung oder zur Unterdrückung von Unruhen nötigenfalls selbst ausländische Truppen anzuwerben, findet seine Erklärung in den tatsächlichen Verhältnissen der Niederlande, durch die Institution der Waardgelders. Die Regenten der Städte, die in der antipatrizisch gesinnten Volksmiliz, den Schutterijen, keine Stütze hatten und die über das staatische Heer, das unter dem Oberbefehl des Statthalters stand, nicht verfügen konnten, nahmen in Zeiten der Gefahr eine besondere nur ihnen vereidete Macht, die sog. Waardgelders, zu ihrem Schutze in Sold. So geschah es 1586 gegen die Umtriebe Leicesters und 1617, vor dem Sturze Oldenbarneveldts, gegen die Partei der Contraremonstranten und des Statthalters. (Vgl. Wenzelburger, Geschichte der Niederlande II, S. 605 und 828 ff.)

137, 17—32. Dieser Rat entspricht dem Maggior Consiglio von Venedig, abgesehen von der Einschränkung der

Wählbarkeit durch den libro d'oro, die 139, 19—20 zurückgewiesen wird.

137, 23—26. Die gleiche Forderung bei van Hove. a. a. O. S. 350.

138, 36. Leopold (a. a. O. S. 82) verbessert auf Grund der alten niederländischen Übersetzung factionem in factiones.

139, 12. Mit Hülfe der alten niederländischen Übersetzung stellt Leopold (a. a. O. S. 82) die richtige Lesart pro numero anstatt numero wieder her.

139, 35—40. Ähnliche Ausschlußbestimmungen hat van Hove in seinen Reformvorschlägen (a. a. O. S. 662 f.); nur will Spinoza, wie es scheint, nicht wie dieser die Handwerker an sich ausschließen, sondern bloß sofern sie eine niedrige Beschäftigung haben.

139, 38. Das Wort servire bezeichnet hier wohl nicht ein Hörigkeits-, sondern ein Abhängigkeitsverhältnis, also nicht Sklaven, sonder Knechte. In einem interessanten Verfassungsentwurf des 17. Jahrhunderts, dem der Ormière für eine parlamentarische Republik Bordeaux (1650), wird auch das allgemeine Wahlrecht gefordert, ausgenommen derjenigen, die sich in dienender Stellung befinden. Bei van Hove (a. a. O. S. 663): „die binnen seekeren tijd van jaaren om een dagloon gewrogt in iemands dienst."

141, 5—11. Ebenso urteilt van Hove, a. a. O. S. 338 f.

142, 4—16. Die Idee dieser Syndici war in Venedig im Rate der Zehn verwirklicht; auf sie weist namentlich auch die Bestimmung 146, 8—11 hin. Vgl. van Hove, a. a. O. S. 402—405, der auch von ihrer dictatoria potestas spricht. Sindici war der Name von untergeordneten Aufsichtsbehörden in Venedig (eb. S. 406.)

142, 23. Leopold (a. a. O. S. 50) verbessert entsprechend der alten niederländischen Übersetzuug nimirum in nimium.

143, 7. Anstatt vocationis ist vacationis zu lesen, wie es auch 120, 30 richtig heißt. (Vgl. Leopold a. a. O. S. 83.)

143, 31. Nach Meijer (a. a. O. S. 119) war ein Pfund Silber = einem Gulden.

145, 21—38. Nach van Hove, a. a. O. S. 372—376.

146, 25—32. Das Vorbild dieser Körperschaft bot der Senat von Venedig, der sich zum Gran Consiglio gerade so verhielt, wie hier der Senat zum Höchsten Rat. (Vgl. van Hove, a. a. O. S. 389—394.) Analog diesem Verhältnis stand auch in den Niederlanden den General-Staaten der Staatsrat als Executivbehörde zur Seite. Er hatte die Befestigungswerke, die Anstellung von Offizieren, die Werbung und Besoldung der Truppen und die militärische Disziplinar-Gesetzgebung unter sich; dabei war er ratgebende Körperschaft in auswärtigen

Angelegenheiten (die Wahl der Gesandten war Sache der Generalstaaten); auch die Verwaltung der Finanzen der Generalität gehörte zu seiner Kompetenz. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 169—172.)

146, 34—147, 6. Diese Befugnisse schließt Spinoza hier ausdrücklich aus, weil sie nach van Hove, a. a. O. S. 390 f. der venezianische Senat besaß.

147, 23—25. Auch die Amtszeit der venezianischen Senatoren betrug ein Jahr, doch waren sie sofort wieder wählbar (van Hove, a. a. O. S. 393.)

149, 27—29. Anders Hobbes, Leviathan XIX, S. 143 und Perez, a. a. O. S. 85 und 103.

149, 31. Pieter van Hove (1618—1685): Consideratien van Staat ofte Polityke Weeg-Schaal, Waar in met veele Reedenen, Omstandigheden, Exempelen en Fabulen werd ooverwoogen; Welke forme der Regeeringe, in speculatie geboud op de practijck, onder de menschen de beste zy. Beschreven door V. H. Amsterdam 1661, 1. T. Kap. X—XXXV.

150, 11—19. Dieser Senatoren-Ausschuß der Konsuln findet sein Analogon in den Gecommitteerden Raden der Staaten von Holland (auch die übrigen Provinzialstaaten waren durch solche permanente Ausschüsse, die gewöhnlich Gedeputeerde Staten hießen, vertreten). Sie hatten die Staaten-Versammlungen einzuberufen, gerade so wie hier die Konsuln den Senat; sie haben ihm die schon vorberatenen Vorlagen zu unterbreiten und seine Beschlüsse auszuführen. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 158.)

150, 26—32. Diese Ordnung entspricht der bei den Sitzungen der General-Staaten üblichen. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 124.)

150, 27. Meijer (a. a. O. S. 128) verbessert sedeat in praesideat.

152, 15—153, 18. Dieser Abstimmungsmodus war im venezianischen Senat eingeführt. Van Hove (a. a. O. S. 389 f.) stellt ihn ausführlich dar und illustriert ihn durch Zeichnungen. Spinoza will das in den Niederlanden geltende liberum veto damit ausschließen.

153, 35—37. Vgl. van Hove, a. a. O. S. 443 und Perez, a. a. O. S. 130.

154, 38—39. Diese Bestimmung ist dem venezianischen Wahlverfahren entnommen (nach van Hove, a. a. O. S. 373 f.).

157, 8. Meijer fügt, wie mir scheint zu Unrecht, bei non abest ein multum ein.

158, 2. Der Umsturz von 1672.

158, 14—19. Die Vroedschappen, die suprema concilia der einzelnen Städte, cooptierten sich selbst aus den reichsten und angesehensten Familien derselben. Was ihnen an Sachkenntnis

abging, suchten sie durch Anstellung eines tüchtigen Juristen zu ersetzen; diese hatten zwar kein Stimmrecht in ihnen (insofern gehören sie formell zum Volk, nicht zu den Regenten), ihr Gutachten aber war von maßgebendem Einfluß. Aus diesen Advokaten oder Ratspensionären sind zumeist die leitenden Staatsmänner der Niederlande hervorgegangen. (Vgl. Wenzelburger, a. a. O. S. 581.) Spinoza hat das Geschick Oldenbarneveldts und Jan de Witts vor Augen, die der oranischen Partei geopfert wurden.

159, 10—17. Die Grundzüge dieser religio sumplicissima et maxime catholica, die auch das Ziel der Collegianten war, hat Spinoza im 14. Capitel des theologisch-politischen Tractats dargelegt und in sieben Glaubenssätzen zusammengefaßt. Übrigens entfernt sich diese Forderung nicht allzusehr von der Wirklichkeit. Die Regenten gehörten meistens zu den sogen. Libertinen oder Neutralisten, die das allgemeine Grundprincip des Christentums gegenüber allen dogmatischen Unterscheidungen betonten. (Vgl. Wenzelburger, a. a. O. S. 813.)

159, 20—24. Ein solches Gesetz bestand in den Niederlanden. (Meijer, a. a. O. S. 141.)

159, 27—32. In der Forderung, daß Laien die priesterlichen Funktionen erfüllen sollen, stimmt Spinoza mit den Collegianten überein. (Vgl. Freudenthal, Spinoza I, S. 66.)

161, 6 ff. Die Verfassung dieser Republik gleicht im allgemeinen der des Städtebundes Holland: Patrizier, Senat und Konsuln entsprechen den Regenten (Vroedschappen), Staaten und Gecommitteerden Raden. Doch sind auch Züge aus dem Staatenbund der Niederlande, dem gewisse Souveränitätsrechte der Bundesglieder übertragen waren, hinzugenommen.

162, 4—10. Bis 1593 kamen die General-Staaten abwechselnd an verschiedenen Orten, punten van reces genannt, zusammen, ebenso auch die Staaten von Holland. Danach wurde der Sitz beider Körperschaften 's Gravenhage, das der Stadtrechte entbehrte. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 122, 144.)

162, 37—40. In den Staaten von Holland hatten alle 18 Städte, das große Amsterdam wie das kleine Edam, nur je eine Stimme. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 143.)

163, 3. Der oberste Staatsgerichtshof (vgl. 167, 15) war in den Niederlanden eine Forderung, keine Tatsache.

163, 19—25. Auch der Staatsrat der vereinigten Niederlande hatte das Recht, vorkommende Streitigkeiten zwischen den Gliedern des Staatenbundes zu schlichten. Dazu war er als der eigentliche Vertreter der Generalität berufen, weil die General-Staaten gerade wie hier der Höchste Rat die particularen Interessen vertraten. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 172.)

164, 5—7. Ähnlich die „notable bezending" in den Niederlanden.

164, 11. Leopold (a. a. O. S. 38) fügt nach der alten niederländischen Übersetzung bei ut circa decreta ein et hinter ut ein.

165, 8. Die alte niederländische Übersetzung gibt militiae tribuni durch „Kolonellen en Ritmeesters“ wieder.

165, 19—29. Die Finanzen der Union beruhten in der Hauptsache auf Matricularbeiträgen, die der Provinzen auf indirekten Steuern. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 193 f.)

168, 25—26. Dum Romani deliberant, perit Saguntus. Dieses Sprichwort, das vielleicht nach Livius XXI. 7, 1 (dum ea Romani parant consultantque, iam Saguntum summa vi oppugnabatur) gebildet ist, scheint im 17. Jahrhundert in den Niederlanden häufig im Sinne der centralistischen Tendenz angewandt worden zu sein. Oldenbarneveldt citiert es in einer Denkschrift (bei Wenzelburger, a. a. O. S. 721) in der Form: dum Romae deliberatur, Saguntum perit.

168, 34. Leopold (a. a. O. S. 48) fügt nach der alten holländischen Übersetzung die in den Opera posthuma weggelassenen Worte „cuius rei in Hollandia multa vidimus exempla“ ein.

169, 1. Der letzte Graf von Holland war Philipp II. von Spanien.

169, 9—13. Im Kreise Jan de Witts erblickte man in der zu geringen Zahl der Regenten den Untertanen gegenüber die Schwäche der holländischen Regierung und sah die Katastrophe von 1672 schon zehn Jahre vorher kommen: siehe die merkwürdige Stelle bei van Hove, a. a. O. S. 350.

169, 23. Man kann daran denken, daß der Statthalter Wilhelm II. 1650 sechs Mitglieder der Staaten von Holland verhaften ließ, und einen freilich mißglückten Handstreich gegen Amsterdam unternahm.

170, 10. Macchiavelli, discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, lib. III. cap. 1: E cosa più chiara che la luce, che non si rinnovando questi corpi, non durano. Il modo del rinnovargli è ridurgli versi i principi suoi. . . . E questi dottori di medicina dicono parlandi de' corpi degli uomini: quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione. Questa riduzione verso il principio, parlando delle repubbliche, si fa o per accidente estrinseco o per prudenza intrinseca.

171, 28. Cicero, epistolae ad Q. fratrum III. 8, 4: rumor dictatoris iniucundus bonis, mihi etiam magis etc. Danach ist das tumor der Opp. posth. in rumor zu verbessern.

172, 28. Ovid, remedia amoris v. 91: principiis obsta.

172, 36—38. Vgl. van Hove a. a. O. S. 468.

173,24. Auf Grund der alten niederländischen Übersetzung fügt Leopold (a. a. O. S. 83) zwischen ferocibus und barbaris ein et ein.

173, 32—39. Die gleiche Erwägung bei Perez, a. a. O. S. 83 ff.

173, 38—39. Ovid, amores III. 7, 1:

Nitimur in vetitum semper cupimusque negata.

176, 34—177, 5. Die Panik von 1672 hatte die Vernichtung des sog. ewigen Edikts von 1667, wonach nie wieder die Würde des Statthalters und des Generalkapitäns vereinigt sein sollte, zur Folge.

Namen- und Sachregister.

A.

Abgaben, exactiones, in Monarchien 96, 2—4; indirekte A., vectigalia, den Steuern vorzuziehen 165, 27—29.

Absalon, Empörung des 116, 8 bis 10.

Abstrakt; abstrakt auffassen, abstracte concipere; Gefahren davon 36, 1—14; aus abstrakten Begriffen darf nichts erschlossen werden 44, 1—6.

Achitophel, Rat Davids 116, 10.

Adam, als Beispiel der Existenz 24, 13—18; Sündenfall 6, 37 bis 7, 27.

Adel, nobiles, in Monarchien 96, 11—24; stellt einen Stellvertreter bei Unmündigkeit des Königs 98, 33—38; Heiratsverbot für den A. 96, 17—24, 119, 13—18; seine Gefahren 119, 11—27.

Affekte, affectus, nicht Fehler, sondern Eigenschaften der menschlichen Natur 57, 7—19; stärker als die Vernunft 57, 21 bis 58, 12; machen die Menschen zu Feinden 65, 35—66, 7; müssen für die Grundlagen der Regierung maßgebend sein 108, 18—25; das Recht muß auf Vernunft und dem allgemeinen Affekt begründet sein 176, 9—11.

Ägypten; Susak, König von Ä. 122, 7.

Allgemeinbegriffe, universalia, werden weiter gefaßt als ihre zugehörigen Einzeldinge 36, 17 bis 21.

Allwissend, omniscius; ein allwissendes Wesen könnte nichts fingieren 23, 24—26.

Amazonen 180, 30.

Aristokratie, ihr Wesen 130, 12 bis 29, ihr Vorzug vor der Monarchie 132, 14—133, 4, 134, 25—135, 8, 148, 35—149, 33; steht der unumschränkten Regierung nahe 133, 5—27; A. und Volksfreiheit 133, 29 bis 134, 17; verdient nicht den Vorzug vor der Demokratie 179, 9—33; darf sich nur auf die Macht ihres Rates stützen 134, 19—24; Lasten der A. 149, 10—25; ihr Entstehen und Vergehen 138, 1—42; ihre Dauer 176, 2—20, 177, 31—36; A. mit mehreren gleichberechtigten Städten ist der A. mit einer regierenden Stadt vorzuziehen 168, 6—35, 168, 20 bis 36.

(Aristoteles), zitiert unter Scholastiker 66, 32.

Arragon, Königreich 128, 31.
Arragonesen, Geschichte ihrer Verfassung 126, 36—129, 23.
Asien 93, 27.
Athener; ihre Geldgesetze 112, 31 bis 33.
Attribut; Attribute Gottes, attributa Dei 36, 36—37.
Ausländer, peregrini; Stellung ihrer Kinder in Monarchien 103, 23—104, 1; Kriegssteuern der A. 104, 1—4.
Automat, automaton; Skeptiker mit Automaten verglichen 21, 16—18; Seele ein geistiger Automat 41, 18—19.
Axiom, axioma; von ihnen kann nicht auf Besonderes geschlossen werden 44, 9—14.

B.

(Bacon), ist unter Empirikern gemeint 13, 35—36.
Beamte, ministri, in den Städten 166, 11—15; im Staat siehe Staatsbeamte.
Begierde, cupiditas 60, 34.
Bewegung, motus, aus der Quantität zu begreifen 50, 10—31.
Bildsäulen, zu verwerfen 175, 20 bis 46.
Bündnis, foedus, zwischen zwei Staaten nur bedingt gültig 79, 2—32.
Bürger, civis, ist der Mensch, soweit er die Vorteile des Staates genießt 71, 8—10; darf nicht Gesetze auslegen 73, 2 bis 9; ist nicht eignen Rechtes 73, 11—23; seine Macht bestimmt durch die Macht seiner Stadt 117, 7—16; Bürger haben untereinander als gleich zu gelten 162, 32—35.
Bürgerliches Recht, ius civile, bindet nicht den Staat 85, 1 bis 17.

C.

Cäsar; Sallusts Rede an Cäsar citiert 110, 28.
Castilianer 128, 25.
Castilien, Königreich 128, 23.
Christus; Jünger Christi 77, 16 bis 17; Stellvertreter Christi 127, 7.
Cicero über die Dictatur 171, 27 bis 29.
Curtius, Geschichte Alexanders d. Gr. citiert 93, 29, 112, 17 bis 19.

D.

Daniel, citiert 107, 12.
David 116, 8—10.
Definition, definitio, Gegenstand der Methodenlehre 44, 14—24; muß das Wesen der Sache ausdrücken 44, 24—27; ihre Aufgabe bestimmt 44, 25—46, 15; D. eines erschaffenen Dinges 45, 14—38; D. eines nicht erschaffenen Dinges 45, 39—46, 15.
Demokratie, ihre kurze Dauer 92, 30—93, 4; ihr Vorzug vor der Monarchie 111, 5—10; ihr Wesen 130, 20—22; ihre Umwandlung in Aristokratie 138, 1 bis 23; Unterschied von der Aristokratie 178, 3—179, 8; steht dieser nicht nach 179, 9 bis 33; Stimmrecht zum Höchsten Rat in der D. 179, 36 bis 180, 16.
Denkendes Wesen, ens cogitans; wir sind Teile eines solchen 35, 8—15.
Dictator, soll den Staat auf sein Grundprincip zeitweilig zurückführen 170, 32—171, 9; Gefahren 171, 10—172, 2; bei den Römern 171, 24—29; an seine Stelle sollen die Syndici treten 172, 4—17.

Ding, res; feste und ewige Dinge; res fixae et aeternae, Gegenstand der Erkenntnis 47, 3—37; Einzeldinge, res singulares, ihre Erkenntnis 47, 3—16, 47, 38 bis 48, 30.

Discorsi Macchiavellis angeführt 170, 8—23.

Doge, dux, bei den Venezianern und Genuesen früher mit königlicher Gewalt bekleidet 141, 11 bis 17.

E.

Ehre, honor, gilt als höchstes Gut 3, 29—4, 2, 4, 11—13, 4, 16—17; nimmt den Geist völlig ein 4, 15—24; macht abhängig 4, 24—28; nicht schädlich als Mittel zum Zweck 6, 30—39.

Ehrgeiz, cupido gloriae, sein Nutzen im Staatsleben 112, 1 bis 7, 135, 37—136, 3, 174, 17 bis 23.

Eid, iusiurandum 160, 18—28.

Eigenen Rechtes, sui iuris, ist, wer nach seinem Sinne leben kann 64, 12—18; wer nicht e. R. ist 64, 20—32; e. R. ist nur, wer der Vernunft folgt 65, 1—5; der Staat e. R. 78, 8 bis 21; Städte, die nicht e. R. sind 167, 20—168, 4.

Empiriker, empirici; Spinoza will von ihrer Methode handeln 13, 35—36.

Ephoren in Sparta 127, 16.

Erben, haeredes; Erbrecht 123, 1 bis 16; in Monarchien 122, 28—123, 24.

Erfahrung, experientia; unbestimmte E., e. vaga, die zweite Erkenntnisart 9, 22—29; Beispiele 10, 9—19, 11, 27—12, 9; ungewiß und ohne Abschluß 13, 10—18; Spinoza verspricht, anläßlich der zweiten Erkenntnisart von der E. zu handeln 13, 35—37; hat schon alle Arten von Staaten aufgezeigt 56, 15—34.

Erkenntnisarten, modi percipiendi, sind vier: Wissen aus Hörensagen, aus unbestimmter Erfahrung, Wissen, bei dem das Wesen einer Sache aus einer anderen erschlossen wird, und Wissen, bei dem es an sich oder aus der nächsten Ursache erkannt wird 9, 17 bis 10, 5; Beispiele dafür 10, 6 bis 12, 19; ihr Wert untersucht 12, 36—13, 30.

Erkenntnisvermögen, intellectio, Gegenstand der Methodenlehre 17, 8—13; kann mit dem Vorstellungsvermögen den gleichen Gegenstand haben 41, 24 bis 35, ist aber von ihm zu unterscheiden 41, 35—38.

Erwerbsgier, avaritia, soll als dem Staate nützlich gepflegt werden 174, 8—23.

Erziehungslehre, doctrina de puerorum educatione, ist auszubilden 8, 4—5.

Ethik, Ethica, das Hauptwerk Spinozas, citiert 57, 21, 59, 6, 70, 19, 112, 6.

Euklid, citiert 12, 11.

Ewigkeit, aeternitas; der Verstand begreift die Dinge gewissermaßen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, sub specie aeternitatis 50, 34—36.

F.

Familienverband, familia, die staatliche Einheit in Monarchien 95, 22—33; jeder F. hat im Rate des Königs eine Stimme 96, 28—38, 100, 3—17; wählt einen Richter 102, 20—25.

Ferdinand der Katholische von Castilien 128, 22—129, 8.
Fiktion, fictio, siehe fingierte Idee.
Finanzbeamte, aerarii, in der Aristokratie 159, 2—4.
Finanzwesen, aerarium, in Monarchien 100, 18.
Florentiner siehe Macchiavelli.
Folgerungsverfahren, ratiocinatio, Gegenstand der Methode 17, 8—12.
Folter, tormenta, soll verboten sein, in Monarchien 102, 10 bis 16; in Aristokratien 155, 37 bis 39.
Frankreich; Ludwig XIV., König von Fr. 122, 9.
Frauen, foeminae, politisch den Männern nicht gleichberechtigt 180, 18—181, 20.
Frei, liber. wer der Vernunft folgt 65, 5—16.
Freier Wille, voluntas libera 62, 33—34.
Freiheit, libertas, ist nicht Zufälligkeit 62, 37—38, sondern Tüchtigkeit 62, 39—41; setzt Notwendigkeit voraus 65, 10 bis 12; nicht Zügellosigkeit 68, 26—29; ist größer, wenn die Vernunft herrscht 68, 29 bis 32; darf sich nicht auf die Gesetze stützen 108, 25—40; F. des Volks in Aristokratien 133, 29—134, 17.
Friede, pax, der Zweck des Staatslebens 87, 31—88, 1; nicht Freisein von Krieg, sondern Tüchtigkeit 88, 38—89, 8; ist Eintracht der Gesinnung 93, 1—4; Friedensverträge 104, 26—36; seine Garantien in Monarchien 112, 9—113, 2.

G.

Gedächtnis, memoria, stützt sich auf den Verstand 39, 3—12; stützt sich auf das Vorstellungsvermögen 39, 12—27; vom Verstand verschieden 39, 27—32; definiert 39, 33—40, 5.
Gedanke, cogitatio, siehe Idee.
Gedankenwesen, ens rationis 45, 3—4.
Gegenstand einer Idee, ideatum, von der Idee verschieden 15, 12 bis 18; wie er sich realiter, verhält sich die Idee objektiv 18, 25—26.
Geist, mens, kann sich besser erkennen und leiten, je mehr er von der Natur weiß 18, 11 bis 13, 18, 18—24; muß, um die Natur wiederzugeben, alle Ideen aus der Idee herleiten, die den Ursprung der Natur darstellt 19, 3—10; muß die Formalität der Natur wiedergeben 43, 14—16, 46, 29—32; nur soweit eigenen Rechtes, als er der Vernunft folgt 64, 34 bis 38.
Geheimnisse, arcana, in der Politik 126, 2—25; geheime Ausgaben in Monarchien 149, 10 bis 25.
Geld, argentum, darf nur im Inland auf Zinsen gegeben werden 112, 30—33.
Gemeinschaft, commercium, der Dinge = Gemeinschaft der Ideen 18, 26—19, 2; definiert 18, 38—39.
Gemeinwesen, res publica 70, 6 bis 8; hängt ab vom Inhaber der Regierungsgewalt 82, 20 bis 25.
Genuesen, Staat der G. 132, 9; Dogen der G. 141, 7; Richter bei den G. 153, 35—154, 5.
Gerechtigkeit, iustitia, nur im Staate möglich 70, 5—12; definiert 70, 12—16.

Gerichtshof, forum, in der Aristokratie 153, 20—34; in Aristokratien mit gleichberechtigten Städten 163, 3; sein Sitz 166, 6—8.

Gesandte, legati, in Monarchien 104, 6—10; in Aristokratien 146, 30—34.

Gesellschaft, societas, ist zu bilden, um die Vollkommenheit mit anderen zu erreichen 7, 35—8, 3.

Gesetze, leges; sie zu interpretieren, ist der Bürger nicht befugt 73, 2—9; werden von den höchsten Gewalten gegeben und ausgelegt 82, 11—14 und abgeschafft 85, 25—29; können nicht die Freiheit garantieren 108, 25—40.

Gewalten, höchste, summae potestates, soviel wie Regierung 71, 22—23, 77, 32 ff.; ihre Rechte 82, 3—83, 8; ob sie an Gesetze gebunden 83, 19 ff.

Gewißheit, certitudo, ist nichts anderes als das objektive Sein 16, 17—21, 29—30; bedarf keines äußeren Kennzeichens 16, 21—33.

Gilden in Niederdeutschland 134, 6.

Gleichheit, aequalitas, ist im Staate zu wahren 118, 25—30, 119, 11—13, 162, 32—35, 175, 34—40.

Gott, deus, als allwissend könnte nichts fingieren 23, 24—26; seine Existenz kann, wenn man seine Natur kennt, nicht bezweifelt werden 23, 30—24, 4, 24, 28—32; täuschender Gott, deus deceptor (bei Descartes) 38, 2—25; durch die Macht Gottes existieren und wirken die Dinge 59, 21—32; er handelt absolut frei und notwendig 63, 9—17.

Grafen, comites, von Holland 168, 36—169, 6.

Grund und Boden, solum, in Monarchien Staatseigentum 95, 35—96, 9, 118, 32—119, 9; in der Aristokratie Privateigentum 137, 2—15.

Gut, bonum; g. und schlecht, b. et malum, sind relative Begriffe 3, 3—6, 7, 2—7; gelten nur in Hinblick auf die Gesetze unserer Natur, nicht des Naturganzen 63, 40—64, 10; höchstes G., summum b., im Sinne der Menschen 3, 29—4, 2; h. G. ist es, mit anderen zu einer idealen Vollkommenheit zu gelangen 7, 20—23; wahres G., verum b., seine Eigenschaften 3, 7—13, 6, 21—30; w. G. ist, was zu einer idealen Vollkommenheit führt 7, 17—20.

H.

Hannibal 88, 32.

Heer, Heerwesen, siehe Miliz.

Heilkunde, medicina, ist auszubilden 8, 5—7.

Hörensagen, ex auditu, Wissen vom H. die erste Erkenntnisart 9, 19—21; Beispiele 10, 7 bis 9, 11, 23—27; ungewiß und von der Wissenschaft auszuschließen 12, 38—13, 9.

Hofleute, qui aulam frequentant, von Staatsämtern ausgeschlossen 104, 14—16.

Holland 132, 10—14; Grundsteuern in H. 137, 15; Steuern und Reichtum in H. 149, 16 bis 20; die Sekretäre der Körperschaften in H. 158, 1—19; als Beispiel der Aristokratie mit gleichberechtigten Städten

168, 35; Beurteilung seiner Verfassung 168, 36—169, 18.
Hypothese, hypothesis, Art der Fiktion 23, 31—34; H. in der Astronomie 26, 34—41.

I.

(Idealismus, absoluter), charakterisiert und zurückgewiesen 27, 17—28, 29.
Idee, idea; wahre I., i. vera, vom Gegenstand verschieden 15, 12 bis 18; an sich erkennbar 15, 19; kann Gegenstand wieder einer Idee sein 15, 20—16, 6; gibt die Gewißheit über die Wahrheit 16, 21—30; lehrt als angeborenes Werkzeug die übrigen Vorstellungen erkennen 18, 1—10, 22, 2—6; hat kein Objekt als Ursache 33, 13; hängt bloß vom Vermögen des Verstandes ab 33, 14—36; verhält sich objektiv, wie ihr Gegenstand realiter 18, 25—26; Verhältnis zwischen den Ideen wie das Verhältnis zwischen ihrem formalen Sinn 17, 30—32, 41, 9 bis 14; die Ideen müssen aus der Idee hergeleitet werden, die den Ursprung der Natur darstellt 19, 3—10; einfache Idee, immer wahr 34, 25—27; fingierte I., i. ficta, betrifft Existenz oder Wesen einer Sache 22, 36—23, 1; bezieht sich nur auf mögliche Dinge 23, 7—23; kann nicht Bekanntes betreffen 23, 24—24, 4, 24, 26—25, 28; auch nicht ewige Wahrheiten 24, 5—7, 30, 29—31, 3; hat um so mehr Spielraum, je geringer die Kenntnis der Natur 26, 14—27, 16, 31, 3—6; Annahmen sind uneigentliche Fiktionen 25, 29 bis 26, 13; die f. I. schafft nichts Neues 26, 20—22, sondern operiert mit bekannten Elementen 26, 23—33; zeigt sich durch ihre Konsequenzen als wahr oder falsch 28, 33—29, 13; zusammengesetzt aus verschiedenen verworrenen Ideen 30, 6 bis 22, 31, 7—18; entspringt aus dem Vorstellungsvermögen 40, 19—26; falsche I., i. falsa, unterscheidet sich von der fingierten nur durch die hinzukommende Anerkennung 31, 19 bis 32, 27; entspringt aus dem Vorstellungsvermögen 40, 19 bis 26; zweifelhafte I., i. dubia, entsteht durch ein unklares Moment in einer nicht einfachen Idee 37, 1—38, 2; ist Zurückhaltung in Bejahung und Verneinung 38, 31—36; entspringt aus dem Vorstellungsvermögen 40, 19—26.

J.

(Jeremias, Prophet), citiert 69, 34 bis 36.
Juden, Königtum bei den J. 123, 28, 127, 9.
Justicia, der Vorsitzende des Rates der Siebzehn bei den Arragonesen 127, 21—34.
Justizverwaltung, iustitia administranda, in Monarchien 101, 37—103, 13; in Aristokratien s. Gerichtshof.

K.

Klar und deutlich, clare et distincte; wenn wir k. u. d. begreifen, fingieren wir nicht 29, 14—25; Idee einer einfachen Sache immer k. u. d. 29, 29 bis 30, 6.
König, rex, hat nie allein die Regierungsgewalt inne 93, 5 bis 29 und ist nirgends unum-

schränkt 107, 12—22; fürchtet die Bürger mehr als die Feinde 93, 31—39; Furcht vor dem Thronfolger 94, 2—11; vor den Blutsverwandten 121, 10—25; muß Räte haben 109, 14—29; wählt seine Räte 97, 2—32; ist an deren Meinung gebunden 97, 34—98, 1, 111, 11—26 und wird durch sie vertreten 98, 9—14 und gedeckt 98, 16 bis 28; wird mit der Mehrheit gehen 114, 4—18; Verhältnis zum Heere 114, 20—115, 6; Verhältnis zu den Räten 115, 39 bis 116, 35; ist selbst der Staat 123, 18—19; alles Recht der erklärte Wille des Königs 108, 10—16; er darf keine Ausländerin heiraten 105, 2—7, 121, 27—122, 12. Entstehung des Königtums 110, 26—111, 10. Thronfolgeordnung 105, 9—24, 122, 14—123, 37.

Konsuln, consules, in der Aristokratie ein ständiger Ausschuß des Senats 150, 9—22, 151, 2 bis 20; ihre Zahl 151, 22—152, 4; Verhältnis zum Senat 152, 6 bis 39; in Aristokratien mit gleichberechtigten Städten 166, 35—167, 11.

Kraft, angeborene, vis nativa, des Verstandes 14, 34; das, was in uns nicht durch äußere Ursachen bewirkt wird 14, 36 bis 38.

Krieg, bellum; sein Zweck 104, 23 bis 25.

Kult, äußerer, cultus externus 77, 8—13.

L.

Lebensregeln, vivendi regulae, provisorische 8, 23—9, 4.

(Lehrfreiheit), gefordert 160, 30 bis 36.

Leibwache, corporis custodes, des Königs 104, 18—21.

Leidenschaft, passio 60, 41.

Liebe, amor, zu vergänglichen Dingen bringt Schmerz 6, 1 bis 12; zu einem ewigen und unendlichen Ding dagegen Freude 6. 12—16; L. der Männer meist nur sinnliche Leidenschaft 181, 10—14.

(Livius), citiert 88, 31—33, 124, 22—23.

Ludwig XIV., König von Frankreich 122, 8—9; citiert 123, 18 bis 19.

Luxusgesetze, legis sumptuariae, ihre Nutzlosigkeit 173, 32—174, 6.

M.

Macchiavelli, die Absicht seines Principe 90, 2—28; seine Discorsi angeführt 170, 8—23.

(Materialismus) als Beispiel der falschen Idee 32, 15—17.

Mauren, 127, 2.

Mechanik, mechanica, ist auszubilden 8, 7—10.

Mensch, homo, kann außerhalb einer Rechtsgemeinschaft nicht leben 56, 23—25; bildet stets einen staatlichen Zustand 58, 31 bis 33; ist ein geselliges Tier 66, 32—35; den Affekten unterworfen 57, 21—58, 12; ist frei, wenn er nur nach den Gesetzen seiner Natur handelt 63, 1—9; ist ein Teil der Natur 61, 8 bis 16, 63, 38—39; in ihr nicht wie ein Staat im Staate 61, 17 bis 20. Menschen von Natur Feinde 66, 2—7; können nicht ohne gegenseitige Hülfe bestehen 66, 20—22; ihre Entartung die Ursache des Verfalls der Staaten 173, 13—30;

sollen nicht durch Furcht geleitet werden 175, 12—20.
Methode, methodus, die beste M. zu finden, bedarf es nicht selbst wieder einer Methode 14, 1—15, 11; sucht nicht nach äußeren Kennzeichen der Wahrheit 17, 1—3; ist der Weg, die wahren Ideen in richtiger Ordnung zu suchen 17, 4—7, 21, 37 bis 38; handelt vom Folgerungsverfahren und dem Erkenntnisvermögen 17, 8—13; unterscheidet die wahre Idee von den übrigen Vorstellungen 17, 13—21, 21, 32—34, 22, 8 bis 34; gibt dem Geist die Norm des Erkennens 17, 17 bis 21, 21, 35—36; ist die Idee der Idee 17, 21—29 oder eine reflexive Erkenntnis 33, 10; leitet den Geist nach der Norm der Idee des vollkommensten Wesens 17, 30—18, 18; braucht nicht bewiesen 19, 11—38, nur aufgezeigt zu werden 19, 38—20, 15; erkennt die Bedingungen der Definition 44, 14—24.
Mietssoldaten, milites stipendiarii, 125, 29—41.
Miliz, militia, in Monarchien 95, 2 bis 20; ihre Anführer 95, 8 bis 20, 117, 37—118, 17; nur aus Bürgern zu bilden 117, 23 bis 36; erhält keine Besoldung 103, 15—21, 120, 18—121, 6; in der Aristokratie, Zusammensetzung 135, 20—136, 3; ausländische Soldaten 136, 4—11; Kommando 136, 12—30; Besoldung 136, 31—42; Kontingentierung in Aristokratien mit gleichberechtigten Städten 165, 8—17.
Minister, ministri 107, 19.
Möglich, possibilis, definiert 23, 15—20.
Monarchie, der Aristokratie nachstehend 134, 29—135, 1, 148, 35—149, 33; Entstehung aus der Aristokratie 138, 23 bis 36; Lasten der M. 149, 10 bis 25; s. auch unter König.
Moralphilosophie, philosophia moralis, ist zu pflegen 8, 3—5.

N.

Nachbarstädte, urbes circumvicinae, der Hauptstadt in Aristokratien; ihre Verfassung und ihr Verhältnis zum Staat 157, 10 bis 24.
Natur, natura; eine gewisse Kenntnis von ihr ist nötig 7, 33 bis 35, 12, 25—26; ihr Ursprung nicht abstrakt und allgemein zu begreifen 36, 14 bis 35; steht nicht unter den Gesetzen menschlicher Vernunft 63, 34—64, 10; wir müssen unsere N. kennen 12, 24 bis 25 und mit der N. der Dinge vergleichen 12, 27—35; menschliche N., sehr veränderlich 20, 11—13.
Naturgesetze, naturae leges, alles geschieht nach ihnen in ewiger Ordnung 7, 10—12; sind Gesetze Gottes 67, 37—68, 3.
Naturrecht, Ius naturae = Naturgesetze 60, 16—17; N. jedes Dinges ist gleich dessen Macht 60, 5—25; nicht durch die Vernunft, sondern durch jeden Trieb bestimmt 60, 27—61, 16; verbietet nur, was niemand will oder kann 63, 27—33; N. des einzelnen im Naturzustand nichtig 66, 9—20; nur in der Vereinigung möglich 66, 23 bis 31; hört nach Staatsgrundgesetz im Staatsleben auf 72, 18 bis 40.

Naturzustand, status naturalis; der einzelne im N. machtlos 66, 9—22; im N. gibt es keine Sünde 67, 23—68, 10; sein Gegensatz das Staatsleben, status civilis 72, 25—40.
Niederdeutschland, Germania inferior 134, 4—5.
Notwendig, necessarius, definiert 23, 14—15.

O.

Odysseus, als Beispiel des weisen Monarchen 107, 23—108, 1.
Offiziere, officiarii, in der Monarchie, ihre Wahl 95, 8—20; Einkünfte 103, 18—21; O. in der Aristokratie 135, 37—136, 3; in der Aristokratie mit gleichberechtigten Städten 165, 8 bis 17.
Oligarchie 179, 25.
Orsines, 93, 27.
(Ovid), citiert 172, 28, 173, 38 bis 39.

P.

Pacht für Grund und Boden 96, 1.
Panischer Schrecken, terror panicus, als Ursache des Untergangs von Staaten 176, 22 bis 177, 30.
Papst und Arragonesen 127, 5 bis 19.
Patrizier, die Regenten in der Aristokratie 130, 12—29; ihre Zahl 130, 29—132, 3; P.-würde nicht erblich 139, 18—140, 4; Gleichheit unter den P. zu wahren 141, 35—36; müssen derselben allgemeinen Religion angehören 159, 10—17; P. als Priester der Landesreligion 159, 27—32; haben besondere Tracht 160, 2—4 und besondern Titel 160, 4—5; Vermögensersatz bei unverschuldetem Verlust 160, 6—16, 174, 31 bis 38; sollen vor Entartung bewahrt werden 174, 31—175, 4.
Don Pedro (IV.), König von Arragon 127, 35—128, 17.
Perez, Antonio, citiert 116, 31.
Perser; ihr Königtum 107, 9—12.
Philipp II. von Spanien 129, 12 bis 14.
Philipp III. von Spanien 129, 15.
Philipp IV. von Spanien 122, 10.
Philosophen, neuere 13, 35—36; in der Staatslehre 55, 3—25.
Pöbel, vulgus, Urteil über den P. 124, 18—125, 28.

R.

Räte des Königs, regis consiliarii, Zusammensetzung 96, 26 bis 38, 109, 33—110, 24; Wahl 97, 2—32; haben beratende Stimme 97, 34—98, 7; sind exekutive 98, 9—14 und vermittelnde Behörde 98, 16—28; erziehen den Thronfolger 98, 30—31 und haben die Vormundschaft bei Unmündigkeit des Königs 98, 31—33; Wählbarkeit zu R. 99, 2—12; Geschäftsordnung 99, 13—100, 3; 100, 25—101, 35; Vorsitz 99, 33 bis 100, 3; Tagung 100, 5—11; ständiger Ausschuß 100, 6 bis 23; Einkünfte 102, 35—103, 6; Wahlperiode 115, 8—37; ihre Notwendigkeit 109, 14 bis 29; werden den Frieden begünstigen 112, 9—22; sind nicht zu bestechen 113, 4—10, nicht zu vermindern 113, 12—114, 2. Räte in den Städten, in Monarchien 103, 7—13.
Rat, höchster, concilium supremum, in Aristokratien; Mitgliederzahl 137, 17—26; deren Verhältnis zur Volkszahl 139, 2 bis 16; untere Altersgrenze

der Wählbarkeit 140, 6—12; Zwang, den Sitzungen beizuwohnen 140, 14—22; hat die gesetzgebende Gewalt und die Wahl der Beamten 140, 24 bis 141, 3; ohne Oberhaupt 141, 5—17; Liste der Wählbaren 144, 17—33; wählt die Gesandten 146, 32—37; ist die Instanz für Streitigkeiten zwischen Städten 154, 21—23; Verwandte im H. R. 154, 33 bis 155, 13. H. R. in Aristokratien mit gleichberechtigten Städten, sein Sitz 162, 4—14; Einberufung 163, 28—39. Oberster R. in den einzelnen Städten 163, 8—16. H. R. in der Demokratie, Stimmrecht 179, 36—180, 16.

Recht, ius, die Seele des Staates 176, 7—8; ist auf die Vernunft und den Affekt der Menschen zu gründen 176, 9—13.

Rechtskundiger, iuris peritus, unter den Räten des Königs 96, 35—38; Wahl 97, 9—13; Wählbarkeit zum R. 99, 4—12; in der Justizverwaltung 101, 37 bis 40.

Regierung, imperium, das Recht, das durch die Macht der Menge bestimmt wird 67, 9—10; wer sie innehat 67, 10—16; ihre Formen 67, 16—22; ihr Recht 71, 22—72, 3; Stellung der R. wie die der Menschen im Naturzustand 77, 32—78, 6; R. bei einem freien und einem unterworfenen Volke 89, 18—39; ist so einzurichten, daß sie nicht von der Treue der Regierenden abhängt 91, 30—92, 24; ist unteilbar 105, 9—16; weibliche Erbfolge ausgeschlossen 105, 16—18; unumschränkte R. ist diejenige, die ein ganzes Volk in Händen hat 133, 8 bis 10.

Regierungsvertreter, proconsules, in den Städten und Provinzen 156, 39—157, 24.

Rehabeam 122, 6.

Reichtum, divitiae, nimmt den Geist völlig ein 4, 11—14; gilt als höchstes Gut 4, 13—14; seine Gefahren 4, 22—24, 5, 30 bis 35; nicht schädlich als Mittel zum Zweck 6, 30—39, 9, 1—4.

Religion, religio; das Recht über R. ist nicht übertragbar 123, 39 bis 124, 3; in Monarchien 106, 2—12; Landesreligion in Aristokratien privilegiert 159, 18 bis 26; Patrizier als ihre Priester 159, 27—32; ihre übrigen Funktionäre 159, 32—36.

Richter, iudices, in Monarchien 101, 37—102, 16; ihre Zahl 102, 18—20 und Wahl 102, 20 bis 25; Vollzähligkeit erfordert 102, 27—31; Abstimmung 102, 31—33; Einkünfte 102, 35 bis 103, 6, 119, 29—120, 16; in der Aristokratie, ihre Zahl 154, 9—20; Amtsdauer 154, 25—27; Blutsverwandte als R. 154, 28 bis 31; Wahlfähigkeit 155, 21 bis 23; Kontrolle durch die Syndici 155, 23—28; Einkünfte 155, 30—39; Garantien ihrer Rechtlichkeit 156, 1—37; in den einzelnen Städten 157, 26 bis 30; ihre Wahl in Aristokratien mit gleichberechtigten Städten 164, 36—39; in den einzelnen Städten 167, 13—18.

Römisches Reich, imperium Romanum, die Ursache seines Untergangs 176, 34—177, 6.

Rom 132, 9; 136, 30; 168, 26; Volkstribunen in Rom 172, 36 bis 173, 12.

S.

Sagunt 168, 26.
Sallust, citiert 108, 26—27, 110, 28.
Salomo 122, 4.
Schlecht, malus, s. gut.
Scholastiker, scholastici 66, 32.
Scipio 172, 38.
Seele, anima, oft fälschlich mit der Vorstellung von etwas Körperlichem verbunden 27, 31 bis 40; im absoluten Idealismus als schöpferisch angesehen 27, 16; indem sie begreift, bildet sie dieselbe Verkettung von Ursache und Wirkung wie in der Natur 28, 34—39, 29, 36 bis 39; handelt nach bestimmten Gesetzen 41, 18; ein geistiger Automat 41, 18—19; Seelenlehre der Stoiker 35, 24—34.
Sein, formales, essentia formalis, der Gegenstand des objektiven Seins 15, 20—21; die Art, wie wir das f. S. empfinden, ist die Gewißheit 16, 19—21.
Sein, objektives, objektives Wesen, essentia obiectiva, ist die Idee 15, 25—26; etwas an sich Wirkliches 15, 26; kann Gegenstand eines anderen objektiven Seins bilden 15, 20 bis 24; ist die Gewißheit selbst 16, 17—21.
Sekretäre, qui a secretis sunt, der Körperschaften in der Aristokratie; Gefahren ihres Einflusses 157, 32—158, 10; Verhältnis zu den Patriziern 158, 10 bis 23; Beschränkung ihrer Amtsdauer und ihres Amtskreises 158, 34—42.
Selbsterhaltungstrieb, conatus sese conservandi 63, 23, 81, 5.
Senat, senatus, die exekutive Behörde in der Aristokratie 146, 24 bis 147, 6; Verhältnis zum Höchsten Rat 150, 2—7; ständiger Senatorenausschuß (Konsuln) 150, 9—22; Abteilungen und Präsidenten 150, 24—151, 2; Geschäftsordnung und Abstimmungen 152, 16—153, 18; in den einzelnen Städten 163, 17 bis 26; in Aristokratien mit gleichberechtigten Städten, seine Geschäftsführung 164, 1 bis 13; sein Sitz 166, 6—8.
Senatoren, senatores, Zahl 147, 8 bis 38; Liste der Wählbaren 147, 49—148, 9; Einkünfte 148, 11—21; sind von den Kommandostellen im Heere auszuschließen 148, 22—34; ihre Wahl in Aristokratien mit gleichberechtigten Städten 164, 18—35; Einkünfte 165, 31—37.
Sicherheit, securitas, die Tugend des Staates 58, 29—30.
Siebzehn, die, Rat der Arragonesen 127, 21—34.
Sinne, sensus, ihre Täuschung 37, 23—38, 2; allgemeiner Sinn, s. communis 39, 15.
Sinnenlust, libido, nimmt den Geist völlig ein 4, 2—8; ihre Gefahren 4, 9—11, 5, 37—6, 1; nicht schädlich als Mittel zum Zweck 6, 30—39.
Sirenen 107, 27; 108, 8.
Skeptiker, sceptici, charakterisiert und zurückgewiesen 20, 30 bis 21, 18; 37, 5—11.
Sparta 127, 16.
Spione (speculatores) 104, 11—12.
Staat, civitas 70, 6; am mächtigsten, wenn er der Vernunft folgt 74, 28—40; hat nur Gewalt über das, was erzwingbar ist 75, 2—5; Grenze seiner Macht 76, 7—25; widerstreitet nicht der Religion 76, 27—77, 30; ist eigenen Rechtes, soweit

er für sich bestehen kann 78, 8 bis 21; sein Recht über Krieg und Frieden 78, 23—38; sein Recht in Verträgen 79, 2—80, 3; vergeht sich, wenn er gegen die Vernunft handelt 83, 19 bis 84, 37, ist aber nicht an die bürgerlichen Gesetze gebunden 84, 39—85, 29; Beschaffenheit seiner Bürger richtet sich nach der Beschaffenheit seiner Gesetze 88, 2 bis 33; muß von Zeit zu Zeit auf sein Grundprincip zurückgeführt werden 170, 8—31.

Staaten zerfallen durch die Entartung der Menschen 173, 13 bis 30; St. im Staate, imperium in imperio 61, 20—21.

Staatsbeamte, imperii ministri, Wahl 140, 38—141, 3, 145, 25 bis 38; Einkünfte 143, 2—19.

Staatsgrundgesetze, fundamentalia imperii iura, ihre Wahrung in Aristokratien 144, 34—145, 1.

Staatsleben, status civilis, sein Gegensatz der Naturzustand, st. naturalis 72, 25—40; Naturrecht im St. 72, 18—40; nicht der Vernunft widerstreitend 73, 25—74, 26; sein Zweck ist Friede und Sicherheit des Lebens 87, 31—88, 1.

Staatsmänner, politici, in der Staatslehre 55, 27—56, 13.

Staatsverfassung, status civilis 71, 3—5.

Städte, urbes; Bürgerrecht in Monarchien 94, 28—34; abhängige St. in Monarchien 94, 34 bis 36, 117, 16—21; sind zu befestigen 117, 9—13; ihre Macht bestimmt durch die Zahl der Bürger 118, 19—30. St. in den Aristokratien 135, 10 bis 18. St. in den Aristokratien mit gleichberechtigten Städten 161, 15—20; abhängige St. 161, 20—24; ihr Recht richtet sich nach ihrer Macht 162, 20—40; 164, 40—165, 6; Patrizier 163, 8—16; Senat 163, 17—26; Syndici 166, 16 bis 33; Konsuln 166, 35—167, 11; Richter 167, 13—18; abhängige St. in Aristokratien mit gleichberechtigten St. 167, 20 bis 168, 4.

Statthalter, vicarii, der Grafen von Holland 168, 36—49.

Steuern, vectigalia, werden in Aristokratien vom Senat 146, 29 bis 30 bezw. vom Höchsten Rat bestimmt 147, 3—6; St. in Holland 149, 16—20; in Aristokratien mit gleichberechtigten Städten 165, 19—29.

Stimmrecht, ius suffragii, in Demokratien 178, 13—179, 8.

Stoiker, ihre Seelenlehre 35, 24 bis 34.

Sünde, peccatum, nach Naturrecht 67, 24—68, 18; gibt es nur im Staate 68, 12—21; nach gewöhnlichem Sprachgebrauch 68, 23—69, 19; im Sinne der Religion 69, 21—70, 3. Sündenfall 6, 37—7, 27.

Susak, König von Ägypten 122, 7.

Syndici, in der Aristokratie eine dem Höchsten Rat untergeordnete Aufsichtsbehörde 141, 38 bis 142, 16; Wahlmodus 142, 18 bis 26; Zahl 142, 28—35; haben Verfügungsrecht über Truppen 142, 37—40; Einkünfte 143, 2 bis 40; Kontrolle ihrer Zahl 144, 1—16; Verhältnis zum Höchsten Rat 145, 9—19; Geschäftsordnung 146, 2—5; Vorsitzender und Ausschuß der S. 146, 5—22; Verhältnis zum Senat 149, 35—40; Kontrolle über die Richter 155, 23—28,

156, 18—37; in Aristokratien mit gleichberechtigten Städten 166, 16—33; die Bedeutung ihrer dictatorischen Gewalt 172, 4—34.

T.

(Tacitus), citiert 73, 16, 114, 32 bis 34, 116, 14—15, 120, 1—7, 124, 21—22, 23—24, 125, 23 bis 24, 126, 23—25.
(Terentius), citiert 114, 12—13, 124, 26—29, 129, 19.
Teufel, diabolus 62, 5—12.
Theologisch-politischer Traktat Spinozas, citiert 59, 3, 63,27—64,10, 124,1—2, 159,7.
Thronfolger, successor, von den Königen gefürchtet, 94, 2 bis 11; Thronfolgeordnung 105, 9—24, 122, 14—123, 37.
Traum, somnium, der Fiktion verwandt 30, 33—40.
Trieb, appetitus 60, 37.
Triumphe, triumphi, zu verwerfen 175, 20—40.
Türken, türkisches Reich 92, 30; türkische Herrscher 121, 16.

U.

Ungerechtigkeit, iniustitia, nur im Staate 70, 5—12; definiert 70, 12—16.
Universitäten, academiae 160,30 bis 36.
Unmöglich, impossibilis, definiert 23, 12—14.
Untertan, subditus, ist der Mensch, soweit er unter den Gesetzen des Staates steht 71, 10 bis 12; muß alle Beschlüsse des Staates als seine ansehen 75, 15—23; hat nicht ohne Autorisation ein Staatsgeschäft zu unternehmen 83, 10—17; Untertanen sind in der Aristokratie Fremde 136, 33—35; müssen aus freiem Willen ihre Pflicht tun 175, 7—20.
Ursache, causa; was eine U. hat, muß durch diese erkannt werden 43, 24—27. U. seiner selbst, causa sui; was U. s. s. ist, muß durch sich erkannt werden 43, 20—23. U. aller Dinge 46, 22—29.

V.

Venezianer; Doge bei den V. 141,7; Wahl der Staatsbeamten bei den V. 145, 25—38; der venezianische Staat 132, 9.
Vereinigte Niederlande, Provinzen der 129, 13—14.
Vereinzelung, solitudo, Furcht vor V. schafft das Staatsleben 91, 11—17.
(Vergil), citiert 61, 36.
Vergnügen, delicia, nicht zu verwerfen 8, 35—36.
Vernunft, ratio, meist schwächer als die Begierde 60, 32—34, 61, 18—36.
Versprechen, fides 65, 14—27; 80, 14—33.
Verstand, intellectus, ist zu heilen und zu reinigen 8, 10—14; bildet sich aus angeborener Kraft Verstandeswerkzeuge zu Verstandeswerken 14, 32—15, 5; seine Verkettung muß der Verkettung der Natur entsprechen 45, 9—10; soll definiert werden 49, 16—50, 2; seine Eigenschaften werden aufgezählt 50, 3—52, 8.
Verstandeswerke, opera intellectualia 15, 1.
Verstandeswerkzeuge, instrumenta intellectualia 14, 34—35.
Verträge, contractus, zur Übertragung der Regierungsgewalt 85, 31—86, 14.

V. H. (Van Hove), Polityke Weegschaal citiert 149, 31.
Volkstribunen, tribuni plebis, in Rom 172, 36—173, 12.
Vollkommen und unvollkommen, perfectum et imperfectum, relative Begriffe 7, 7—12.
Vollkommenheit, perfectio; der Mensch erdenkt sich eine vollkommene menschliche Natur als Vorbild 7, 12—18; V. besteht in der Erkenntnis der Einheit des Geistes mit der gesamten Natur 7, 23—26; das Ziel, auf das alle Wissenschaften hinzuleiten sind 8, 14—23, 8, 37 bis 38; Freiheit ist V. 62, 39 bis 40.
Vorstellen, imaginari, vom Erkennen zu unterscheiden 42, 34 bis 43, 4.
Vorstellung, perceptio; ihr Wesen soll in der Philosophie erklärt werden 22, 26—30; V. wird meist im Sinne von Idee gebraucht z. B. 40, 18, 46, 23.
Vorstellungsbilder, imaginationes, haben andere Gesetze als der Verstand 41, 29—35.
Vorstellungsvermögen, imaginatio; was im V. ist, kann auch im Verstande sein 35, 18 bis 21, 41, 24—29; wird von einzelnen, körperlichen Dingen afficiert 39, 14—27; aus ihm entspringen die fingierten, falschen und zweifelhaften Ideen 40, 17—26; in ihm ist der Geist leidend 40, 23—30, 41, 33 bis 35; vom Erkenntnisvermögen zu unterscheiden 41, 35 bis 38; Worte ein Teil von ihm 42, 7—19.
Vorurteile, praeiudicia, stehen der richtigen Methode im Weg 20, 4—8.

W.

Wahrheit, veritas, bedarf keines äußeren Kennzeichens 16, 30 bis 31; das objektive Sein macht die W. aus 16, 31—33; offenbart sich selbst 19, 28 bis 29; durch innere Bezeichnung von der Falschheit unterschieden 32, 28—33, 3; ewige W. definiert 24, 34—39; kann nicht Gegenstand einer Fiktion sein 24, 5—7, 30, 29—31, 3.
Wesen, essentia; gedankliches Wesen, e. idealis, der Dinge, unabhängig von ihrer Existenz 59, 13—21.
Wissen, perceptio, vom Hörensagen, die erste Erkenntnisart, s. d.; aus unbestimmter Erfahrung, die zweite Erkenntnisart, s. d.; W., bei dem das Wesen einer Sache aus einer andern erschlossen wird, die dritte Erkenntnisart 9, 30—10, 2; Beispiele 10, 20—11, 7, 12, 10—17; gibt Idee einer Sache 13, 19—22, aber kein Mittel zur Vollkommenheit 13, 22 bis 23; W., bei dem die Sache aus ihrem Wesen oder durch ihre nächste Ursache begriffen wird, die vierte Erkenntnisart 10, 3—5; Beispiele 11, 8—18, 12, 17—19; erfaßt allein das adäquate Wesen und ist die beste 13, 23—27.
Worte, verba, Teil des Vorstellungsvermögens 42, 7—14, 19—29; nach der Fassungskraft des Volkes gebildet 42, 15 bis 19.

Z.

Zoll, vectigal; Export- und Importzölle 148, 13—21.
Zufälligkeit, contingentia, nicht gleich Freiheit 62, 37—38.

Philosophische Zeitfragen

Spranger, Eduard. Völkerbund und Rechtsgedanke. 1919. 26 S.

Die in Form und Inhalt klassische Schrift von Spranger muß jeder Deutsche, jeder Philosoph, ja jeder Mensch, dem ein Gewissen für die Zukunft schlägt, von A bis Z unterschreiben. Karl Joël.

Oesterreich, Konstantin. Die Staatsidee des neuen Deutschland. Prolegomena zu einer neuen Staatsphilosophie. 1919. 33 S.

Vorländer, Karl. Kant und der Gedanke des Völkerbundes. Mit einem Anhang über Kant und Wilson. 1919. 85 S.

Vorländer knüpft an Kants Schrift „vom ewigen Frieden" an, welche als „Aufgabe" jenen idealen Staatenbund, jenes höhere Weltbürgertum und Weltbürgerrecht bereits enthält, dessen Verwirklichung die heutige Generation herbeiführen will.

Boschan, Richard. Der Streit um die Freiheit der Meere im Zeitalter des Hugo Grotius. 1919. 53 S.

Der Name des Hugo Grotius ist von der Streitfrage um die Freiheit der Meere nicht zu trennen. Von großem Interesse muß es für die Gegenwart sein, das Milieu, in welchem diese Frage vor Jahrhunderten zuerst auftauchte, und die Wendungen, die sie nahm, näher kennenzulernen.

Volkelt, Johannes. Religion und Schule. 1919. 64 S.

Volkelt konstatiert, daß die Religion zu vielseitig mit dem Seelenleben der sittlichen Welt und der Kulturentwicklung verbunden sei, als daß die Frage der religionsfreien Erziehung durch Schlagworte gelöst werden könne. Er fordert dieser „problemblinden Aufklärerei" gegenüber „Befreiung des Religionsunterrichts von Zwang und Bevormundung und seine Vertiefung nach der Seite des religiösen Moralunterrichtes".

Joël, Karl. Die philosophische Krisis der Gegenwart. 3. Auflage 1922. 65 S.

Es leben nicht allzuviel deutsche Gelehrte unter uns, deren Wort den Glanz und die Farbenfülle von Joëls jugendfrischer und künstlerischer Sprache hat. Vielleicht ist er mit Wilhelm Dilthey der einzige Philosoph seit Nietzsche, dem wieder die Steigerung und Hingerissenheit der Rede gegeben ist, die eigenwillige und menschenschöpferische Sprache, Wortkunst tiefer Weisheit voll und dabei immer das Bekenntnis von der Welt als organische Einheit. Neue Freie Presse.

Hasse, Karl Paul. Der kommunistische Gedanke in der Philosophie. 1919. 92 S.

Aufklärung über die geschichtliche Entwicklung der kommunistischen Lehren und ihre philosophischen Zusammenhänge tut unserm Volke bitter not. Nur Vertiefung in die Geistesgeschichte ermöglicht ein selbständiges Urteil über diese Gedankenwelt, deren Schlagworte heute die breiten Massen und viele leicht begeisterte Intellektuelle mit sich fortreißen.

Gebhardt, Carl. Der demokratische Gedanke. 1919. 61 S.

Die Entstehung des demokratischen Gedankens aus dem Schoße des deutschen Geisteslebens (Kant, Fichte), seine Entfaltung und endliche Ausprägung, seine Bedeutung für die nahe und ferne Zukunft bilden den Inhalt dieses Bandes. Es wird gezeigt, warum und wie sich der demokratische Gedanke als Einheitsfaktor im Volke bewähren kann und wird.

Goedeckemeyer, Albert. Die Idee vom ewigen Frieden. 1920. 77 S.

Stölzle, Remigius. Charles Darwin's Stellung zum Gottesglauben. Rektoratsrede. 1922. 34 S. Mit Bildnis des Verfassers

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Lehrbücher der „Philosophischen Bibliothek“

Einführung in die Philosophie vom Standpunkte des Kritizismus. Von Kurt Sternberg. XIII, 291 S.

„Das reichhaltige Buch analysiert und charakterisiert vortrefflich alle diejenigen philosophischen Fragen, welche im engeren oder weiteren Zusammenhang mit dem kantischen Denken stehen. Es ist darum ein wirklich ausgezeichneter Führer zum Verständnis dieser Denkrichtung.“

Österreichische Rundschau.

„Kants Geist schwebt über dem Buch und hebt sich in Sternbergs geschmackvoller Darstellung neu und eigen heraus aus der Besonnenheit unserer modernen wissenschaftlichen Problematik.“

Prof. Ernst Bergmann im Leipziger Tageblatt.

Geschichte der Philosophie. Von Karl Vorländer. I. Bd.: Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit. 6. Aufl. 1921. XII, 368 S. II. Bd.: Philosophie der Neuzeit. 6. Aufl. 1921. VIII, 524 S.

Zur Einführung wird man schwerlich ein besseres Buch finden als dies, das den vielfach empfundenen Wunsch nach einer knappen, aber doch klaren, inhaltlich ausreichenden und zuverlässigen Darstellung der gesamten Geschichte der Philosophie aufs vortrefflichste erfüllt hat. Dazu kommt, daß sich das Buch auch als Wegweiser für tiefer eindringende Arbeit bewährt durch die gute Auswahl in den Literaturangaben.

Zeitschr. f. d. dtsch. Unterricht.

Vorländers Buch reizt geradezu zum Studium. Die gediegene Art, in der er das historische mit dem systematischen Element zu vereinigen verstanden hat, macht das Buch zum philosophiegeschichtlichen Handbuch par excellence. Es gehört auf den Arbeitstisch eines jeden der Philosophie „Beflissenen“.

Kant-Studien.

Kleines philosophisches Wörterbuch. Erklärung der Grundbegriffe der Philosophie. Von Rud. Odebrecht. 5., durchgesehene Aufl. (14.—16. Tausend.) 86 S.

Sich in die philosophischen Fachausdrücke einzuleben ist demjenigen, der die griechische und lateinische Sprache nicht beherrscht, sehr erschwert. In diesem für heutige Verhältnisse sehr billigen Büchlein findet der Freund philosophischer Betrachtungen nun knappe, aber doch erschöpfende Erläuterungen der wichtigsten Grundbegriffe, insbesondere der Fremdworte und faßliche erklärende Einführungen zu den Problemen mit kurzen geschichtlichen Entwicklungen.

Grundlinien der Logik. Von A. Döring. 1912. XII. 181 S.

Die Logik soll nach D. nur Methodenlehre sein, die uns anweist, in die Gesamtheit unserer tatsächlich vorhandenen Vorstellungswelt sachliche Ordnung hineinzutragen. Ohne Zweifel haben wir hier ein Buch von hoher Bedeutung vor uns.

Reichsbote.

Grundlinien der Psychologie. Von Stephan Witasek. Mit 15 Fig. im Text. 1908. VIII, 370 u. 22 S.

In der Auffassung und Durchführung ein selbständiges Werk, sind diese „Grundlinien“ auch eine Zusammenstellung der fast zahllosen Einzeluntersuchungen zur „modernen“ Psychologie. Die Bestimmung, als Einführung zu dienen, hat wohl die Art der Ausführung bedingt, nicht aber den Inhalt und die Theorie. Die Durchführung ist durchsichtig, überall knapp und leicht verständlich und das dargebotene Material im zweiten Teil überaus reichhaltig.

Zeitschrift für Philosophie.

Einführung in die Erkenntnistheorie. Von August Messer. Zweite, umgearbeitete Aufl. 1921. IV, 212 S.

Dies ist die beste einführende Schrift in die Erkenntnistheorie, die Ref. kennt. Sie zeichnet sich besonders dadurch aus, daß sie trotz des kleinen Umfanges eine Anschauung erweckt von der Fülle der Probleme, die der Erkenntnistheorie erwachsen; ferner daß sie stets auf die richtige Problemstellung hinweist; endlich ragt sie noch durch große Klarheit und Übersichtlichkeit hervor.

Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. u. Soziologie.

KATALOG
DER
PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK

Um das Studium der Philosophie und ihrer Geschichte hat sich der Verlag Felix Meiner verdient gemacht wie wenige. Die zahlreichen Neuausgaben der deutschen klassischen Philosophie und Übersetzungen ausländischer Philosophen beweisen, mit welchem grossen Eifer und welcher Sachkenntnis dieser Verleger seine schöne Sache zur Ausführung bringt.

Birans de Haan in: Tijdschrift voor Wijsbegeerte 1922, H. 2

Inhaltsübersicht

	Seite
Nummernverzeichnis der Philosophischen Bibliothek	1
I. Alphabetisches Verzeichnis der Philosophischen Bibliothek	1—20
II. Wissen und Forschen. Schriften zur Einführung i. d. Philosophie	21
III. Lehrbücher der Philosophischen Bibliothek	22
IV. Taschenausgaben der Philosophischen Bibliothek	23/24
V. Neuere philosophische Einzelwerke	25—31
VI. Philosophische Zeitfragen	31

Preise in Schweizer Franken

Ausgabe Dezember 1922

Nummernübersicht der „Philosophischen Bibliothek".

Bd.		Bd.		Bd.	
1—5, 7—13.	Aristoteles.	91—96.	Spinoza.	125.	Damaskios.
19.	Bacon (vergr.).	97.	Grotius.	126.	Kants Leben.
20.	Berkeley.	98.	Krause.	127—132.	Fichte.
21.	Bruno.	99.	Bolzano.	133—135.	Schelling.
22—24.	Cicero.	100.	Thomas v. Aquin.	136—139.	Schleiermacher.
25.	Condillac (vergr.).	101.	Libanius.	140.	D'Alembert.
26—29.	Descartes.	102.	Berkeley.	141/142.	Lotze.
30.	Boström.	103.	Schiller.	143.	Berkeley.
31/32.	Grotius (vergr.).	104.	Schelling.	144.	Hegel.
33/34.	Hegel.	107/108.	Leibniz.	145.	Plato.
35/36.	Hume.	109.	Goethe.	146.	Herbart.
37—52.	Kant.	110/111.	Shaftesbury.	147/148.	Plato.
53/54.	DiogenesLaërtius.	112.	Herder.	149.	Berkeley.
55	Brentano.	113.	Cohen zur Kritik d. reinen Vernunft	150/153.	Plato.
56/59.	Hegel.			154	Ficinus.
65/66.	Kirchmann.	114.	Hegel.	155.	Comte.
68.	La Mettrie.	116.	Kaiser Julian.	156.	Berkeley.
69—71.	Leibniz.	117.	Schleiermacher.	157/158.	Hobbes.
72.	E. v. Hartmann.	119.	Lessing.	159/160.	Plato.
73.	Seneca.	120.	Fichte-Schleier-macher-Steffens.	161/162.	Leibniz.
75—79.	Locke.			171.	Hegel.
80—83.	Plato.	121.	Lessing.	172/182.	Plato.
84/85.	Schleiermacher.	122.	Wolff.	183.	Augustinus.
86/88.	Scotus Eriugena.	123.	Humboldt.	184.	Mose ben Maimon.
89/90.	Sextus Empiricus.	124.	Hegel.		

Die Nummern der alten Zählung 6, 14—18, 53—64, 72—74, 77/78, 97—101 enthielten Erläuterungen Kirchmanns, die jetzt als gänzlich veraltet anzusehen sind und durch die Neubearbeitungen der Textbände überflüssig werden. Diese Erläuterungshefte wurden deshalb aus der „Philosophischen Bibliothek" ausgeschieden. Die so freigewordenen Nummern werden allmählich neubesetzt.

AN DIE BÜCHERKÄUFER IM AUSLAND

Das größte Hindernis für die Verbreitung des deutschen Buches im Ausland ist die Unsicherheit über den Preis desselben. Daß auf deutsche Bücher ein Valutaaufschlag erhoben wird, erkennt der einsichtige Ausländer jetzt wohl durchweg als berechtigt an. Er sieht ein, daß ein Buch seinen unverlierbaren inneren Wert hat, und lehnt es ab, es den Schwankungen des Wechselkurses zu verdanken, daß er deutsche Bücher gewissermaßen geschenkt erhalte. Er sieht auch ein, daß Deutschland angesichts der ungeheuren Lasten, die der Versailler Vertrag ihm auferlegt, es sich nicht leisten kann, dauernd unter Weltmarktpreis zu verkaufen.

Wogegen sich der Ausländer wendet, das ist der schematische Aufschlag, der die Entwicklung des deutschen Preises außer acht läßt und dadurch zu Auslandspreisen führt, die über die dort üblichen Preise hinausgehen. Wenn daher die Umgestaltung der „Verkaufsordnung für Auslandslieferungen" vom 22. Febr. 1922 als Regel einen Aufschlag von 100% oder (nach Bestimmung des Verlegers) 200% für die hochvalutigen Länder vorschlug, so kann diese Bestimmung heute, wo die Inlandspreise, dem allgemeinen Steigen der Indexzahlen entsprechend, fast jeden Monat erhöht werden müssen, zu überhohen Preisen führen.

Hierzu trägt nicht unwesentlich bei die Höhe des Kurses, zu dem der Auslandsbuchhändler nach Vorschrift seiner Organisation die Markpreise in die Landeswährung umrechnet. Daß dieser nicht genau dem jeweiligen Börsenkurs entsprechen kann, sondern daß mit Rücksicht auf

die Lagerbestände, die in Landeswährung zu zahlenden Spesen und das Kursrisiko ein Aufschlag erhoben wird, wird als berechtigt anerkannt werden müssen. Wenn aber längere Zeit hindurch zum Doppelten des Börsenkurses umgerechnet wird, so verärgert dies den Kunden.

Vor allem aber schafft der Aufschlag in Markwährung Unsicherheit über den geltenden Verkaufspreis. Mit dieser Unsicherheit werden wir uns im inländischen Verkehr wohl auf geraume Zeit hin abfinden müssen; beim Verkehr mit dem Ausland müssen wir aber den dortigen Verhältnissen Rechnung tragen und wieder zu festen Preisen kommen, an die wir uns für absehbare Zeit binden können.

Solchen Erwägungen folgend, veröffentliche ich hiermit den „Katalog der Philosophischen Bibliothek" mit Preisen in Schweizer Franken. Bei der Bestimmung dieser Preise ging ich aus von den Vorkriegspreisen in Goldmark jedes einzelnen Werkes. Neue Veröffentlichungen wurden auf Grund der Bogenzahl, Ausstattung usw. entsprechend geschätzt. Im allgemeinen bleiben diese neuen „Goldpreise" noch unter den Vorkriegspreisen, so daß ihre Angemessenheit nicht bezweifelt werden dürfte.

Da es nicht möglich ist, für jede einzelne Währung besondere Kataloge zu drucken, die betreffenden Währungen auch ein ziemlich konstantes Wertverhältnis zueinander haben, so genügt für die praktischen Bedürfnisse die Beigabe des folgenden Umrechnungsschlüssels.

100 Schweizer Franken sind gleich:

Argentinien = Pes. P. 30.—, Belgien, Luxemburg = Francs 200.—, Brasilien = Milreis 100.—, Bulgarien = Lewa 1400.—, Chile = Pes. P. 100.—, Dänemark = Kronen 90.—, England und Kolonien = Schilling 85.—, Finnland = Marka 400.—, Frankreich = Francs 200.—, Griechenland = Drachmen 400.—, Holland = Gulden 50.—, Italien = Lire 250.—, Japan = Yen 40.—, Norwegen = Kronen 100.—, Portugal = Milreis 300.—, Rumänien = Lei 1500.—, Schweden = Kronen 70.—, Spanien = Pes. 100.—, Südslawien = Dinar 550.—, Tschechoslowakei = Kronen č. 300.—, Vereinigte Staaten u. Mexiko = Dollar 20.—.

Daraus ist ersichtlich, daß den besonderen Verhältnissen derjenigen Länder, deren Währung sich gegenüber der Friedensparität verschlechtert hat (wie z. B. Italien), Rechnung getragen ist. Daß die Verbilligung gegenüber dem Schweizer Preis für Italien genügend ist, konnte ich durch eingehende Preisvergleichungen auf der Fiera del Libro in Florenz festellen: meine Preise liegen noch unter den Preisen der entsprechenden italienischen Ausgaben.

Alle Freunde meines Verlages werden gebeten, mich durch Mitteilung geeigneter Adressen zu unterstützen, an die der Katalog versandt werden kann, damit die störende Preisunsicherheit aus der Welt geschafft wird.

Sollte der Bezug auf Schwierigkeiten stoßen, so bin ich auch bereit, gegen Zuschlag des Portos direkt zu liefern. Um den Zahlungsverkehr zu vereinfachen, unterhalte ich Konto bei folgenden Banken:

Schweizerischer Bankverein in Basel,
Banca Commerciale Italiana in Mailand,
Rotterdamsche Bankvereeniging in Amsterdam,
Aktiebolaget Svenska Handelsbanken in Stockholm,
Böhmische Union-Bank in Prag.